فلسفة

المنطق الرمزي



الأستاذ الدكتور
محمد يزيد الغضبان
جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية - الجزائر

مكتبة المجتمع العربي
للنشر والتوزيع

مكتبة المجتمع العربي

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

مكتبة المجتمع العربي

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع



فلسفة

المنطق الرمزي

فلسفة

المنطق الرمزي

تأليف

الأستاذ الدكتور

محمد يزيد الغضبان

جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية - الجزائر

الطبعة الأولى

2016م - 1437هـ



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2015/3/1231)

511.3

يزيد، الغضبان محمد

فلسفة المنطق الرمزي/ الغضبان محمد يزيد.- عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، 2015

(   ) ص

ر.أ.: 2015/3/1231

الواصفات: /المنطق الرمزي//الفلسفة//الرياضيات/

• يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

الطبعة العربية الأولى

2016م-1437هـ



عمان – وسط البلد – ش. السلط – مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس: 96264632739، – خلوي: 962795651920، ص.ب. 8244 عمان 11121 الأردن

ش. الملكة رانيا العبد الله – مقابل كلية الزراعة – مجمع سمارة التجاري

Email: Moj_pub@yahoo.com - Info@ muj-arabi-pub.com

www.muj-arabi-pub.com

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

ISBN 978-9957-83-501-9 (ردمك)

الإهداء



لكل الباحثين عن
الحقيقة والعلم
للوالدين والأصدقاء
والمخلصين

الفهرس

المحتوى	الصفحة

الفصل الرابع
البناء المنطقي للغة

الفصل الخامس
السيمانطيقا أو علم المعاني

المحتوى	الصفحة

الفصل السادس
رحلة الى باطن العقل

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

نبذة عن المنطق:

يأتي علم المنطق في طليعة العلوم العقلية التي أفرزتها الحضارة الإغريقية، وفي طليعة العلوم التي انتشرت انتشاراً واسعاً لدى الحضاراتالأخرى..

كما أنه – مع قدمه – لايزال في طليعة العلوم التي ما فتأت تنال حظاً وافراً في عالم التعليم والبحث.

ويرجع هذا لما له من أهمية علمية تتمثل في افتقار العلوم كافة إليه كما سنتبين هذا فيما يأتي.

وكان (أرسطو) الفليسوف الإغريقي (384 – 322 ق.م) (أول من هذب علم المنطق ورتب مسائله وفصوله)، وأول من ألف فيه , وتعرف مجموعة مؤلفاته بـ (الأورغانون organon)، وتضم الكتب التالية.

- كتاب المقولات.
- كتاب العبارة.
- كتاب التحليلات الأولى.
- كتاب التحليلات الثانية.
- كتاب الجدل.
- كتاب السفسطة.

((وقد يضاف إليها:

- كتاب الخطابة.
- كتاب الشعر)).

ولما قام أرسطو من إهتمامات في خدمة هذا العلم لقب بـ (المعلم الأول).

وبعده ألف فرفوريوس الصوري (233 – 304 ق. م) كتابه الموسوم بـ (ايساغوجي Isagoge) وهي كلمة يونانية معناها (المدخل) وهو الاسم الثاني لهذا الكتاب، لأنه يبحث في الكليات الخمسة، ونقله إلى العربية أبو عثمان الدمشقي وكان ذلك في القرن التاسع الميلادي واختصره أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري المتوفي سنة 663 هـ = 1264 م.

وقبله كانت كتب أرسطو في المنطق قد ترجمت إلى العربية في القرن الثاني الهجري، وقيل في القرن الأول، من قبل النقلة السريان وأشهرهم إسحاق بن حنين (ت 911 م) الذي ترجم كتاب (المقولات).

وأشهر من أولى المنطق العناية الفائقة من فلاسفة العرب وأعلامهم أبونصر الفارابي (ت 950 م)، قال عنه القاضي صاعد الأندلسي في كتابه (طبقات الأمم): انه (بذّ جميع الفلاسفة في صنعة المنطق وأربى عليهم في التحقيق بها، فشرح غامضها، وكشف سرها وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الإنتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاصلة).

ولقب الفارابي لذلك بـ (المعلم الثاني) وسمى أرسطو هذا العلم بـ (علم التحليل)، وبقي على هذا الاسم حتى أطلق عليه شرّاح كتب أرسطو اسم (علم المنطق)، وعرف عند العرب بهذا الاسم، كما أنه عرف عندهم أيضاً بـ (علم الميزان).

وأطلق عليه أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ = 1111 م) عنوان (معيار العلم)، وعنون كتابه في فن المنطق به. وسمي عند فلاسفة بور رويال بـ (فن التفكير).

وتقدم أن مجموعة كتب أرسطو في المنطق عرفت بـ (الأوركَانون)، وهي كلمة يونانية معناها آلة العلوم، لأن المنطق يقوم بوظيفة المنهج العلمي العام لكل العلوم، فهو آلة ووسيلة يعتمدها العالم في تنظيم بحثه ليصل إلى نتائج علمية سليمة.

وتبعه في ذلك الشيخ الرئيس ابن سينا (980 – 7 103 م) فوصفه بأنه (خادم العلوم لأنه آله لها ووسيلة إليها) ونعته أبو نصر الفارابي بـ (رئيس العلوم) لأنه الجذر الأساسي لشجرة المعرفة، من حيث أنه المنهج العام في البحث عن تحصيل المعرفة.

وأطلق عليه الشيخ الرئيس في كتابه (منطق المشرقيين) اسم: العلم الآلي، لأنه آلة العلوم أي منهجها العام في كل بحث.

ولكنه اشتهر وعرف من بين هذه الأسماء بـ (علم المنطق)، ولفظ (المنطق) مأخوذ من (النطق)، والنطق كما يطلق في اللغة العربية على التكلم يطلق كذلك على الفهم وإدراك الكليات، ومنه عبّر الفلاسفة القدماء عن النفس الإنسانية بالنفس الناطقة أي المدركة للمعقولات.

فعبارة (علم المنطق) تعني (علم التفكير) أو (فن التفكير) كما سماه به فلاسفة بور رويال استخلاصاً للتسمية من واقعه وطبيعته.

ويقسم (المعجم الفلسفي) المنطق إلى قسمين:

- المنطق الصوري.
- والمنطق العام.

ويعرف المنطق الصوري بأنه((النظر في التصورات والقضايا والقياسات من حيث صورتها لا من حيث مادتها))، ويقول عنه بأنه ((يطلق — في العادة — على منطق أرسطو، أو على المنطق القياسي بوجه عام)).

أما المنطق العام فهو البحث عن طرق الإنتقال الفكري لمعرفة أي طريق منها يوصل إلى الحقيقة وأيّها يوصل إلى الخطأ، وهو لا يقتصر على دراسة الصور التي تتألف منها البراهين، بل يدرس المواد التي يتم بها تأليفها، وأوضح طرق هذا المنطق المادي طرق الملاحظة والفرضية والتجربة والاستقراء، وغيرها من طرق البحث العلمي.

إلا انه قد يلاحظ على هذا التقسيم بأن المنطق الصوري أيضاً يدرس مواد القضايا وذلك في ما يعرف بـ (مبحث الصناعات) وكذلك يدرس الاستقراء، ويعتبره طريقاً من طرقالاستدلال.

نعم الملاحظة والتجربة قد لا نجد لهما — بمعناهما المعروف حديثاً — ذكراً في المنطق الصوري القديم لأنهما من مواليد الفكر الحديث.

ومع هذا أدخلا في الدراسات المنطقية الحديثة للمنطق الصوري في أكثر من مؤلَف.

وعليه: لا أرى وجهاً مهماً لهذا التقسيم.

ووصف هذا المنطق بـ (الصوري) نسبة إلى الصورة في مقابلة المادة لأنه يُعنى بصور وأشكال وقوالب نظم التفكير الإنساني فيما اشتهر منه وهو مبحث التصورات ومبحث التصديقات.

ولأنه—كما المحت – يبحث أيضاً في مواد القضايا، فيما يسمى بمبحث الصناعات يكون وصفه بالصوري من باب التغليب.

وبعد هذه الإلمامة بشيء من تاريخ وبعض شؤون هذا العلم ننتقل إلى دراسة وبحث مقدمته العلمية.

الفصل الأول

التحليل في فلسفة فتجنشتاين



الفصل الأول

التحليل في فلسفة فتجنشتاين

المقدمة:

مشكلة البحث: أن المشكلة الأساسية التي يطرحها هذا البحث للمناقشة هي علاقة فلسفة فتجنشتاين بالتحليل فقد جعل فتجنشتاين التحليل هو الحجر الأساس الذي أرسى عليه فلسفته وجعلها من مقدماته الضرورية للإنطلاق في عالم الفلسفة الأرحب، لقد تطرق فتجنشتاين للعديد من المسائل الفلسفية التي درجها للبحث وجعلها من أمهات مشاكله وعالجها معالجة تحليلية أنطلقت في عالم الفلسفة. وبالتالي يمكن القول مشكلة هذا البحث طرحت من خلال تحليل فتجنشتاين لهذه المشكلة في علاقتها بفلسفته بصورة عامة، أي أن المعضلة الأساسية في فلسفته طرحت نفسها من خلال جعل فتجنشتاين التحليل في الحياة العامة والفلسفة تطرح نفسها بصورة أساسية كأساس وحجر زاوية شكل معظم فلسفته وتلك هي مشكلة ليست فقط فتجنشتاين بل معظم فلاسفة الوضعية المنطقية لانهم وجدوا أن الفلسفة ترجع مشكلاتها الى عدم الاستخدام الصحيح لقواعد اللغة والمنطق في أستخدامها الصحيح هو الذي ولد مشكلة الفلسفة. أي أن معظم مشاكل الفلسفة ترجع الى سوء فهم أستخدام اللغة.

غاية البحث: لقد كانت الغاية الأساسية من هذا البحث تنطلق من مفهوم أساسي طرحه فتجنشتاين في بحثه الفلسفي الاوهو معضلة التحليل والتي جعلها وعممها وجعلها مشكلة فلسفية تنطلق منها بقية معالجته تجاه المسائل الفلسفية المطروحة، فالغاية الرئيسية للبحث هي البحث في الدقائق الذرية أو المشكلات الدقيقة التي طرحتها اللغة وعلاقة ذلك بالعالم المادي، أو الواقع المعاش هذا من جهة بالاضافة الى بيان أهمية التحليل والذي جعله فتجنشتاين الركيزة الاساسية في فلسفته بالإضافة الى بيان أثر التحليل في تلك الفلسفة والتبسيط الذي أبتدعه فتجنشتاين وأثره في توضيح الأفكار وطرح مفاهيم جديدة تشكل أسس فلسفته وبصفة عامة يكون الفيلسوف تحليلياً أذا ماجعل مهمته أستخدام أو

أستنتاج النتائج فيما يتعدى لتحليله سواء أكان هذا شيئاً أو عبارة لغوية، فأذا لم يكتف بمجرد تفتيت ما يتناوله شيئاً كان أو عبارة لغوية بل نراه يضيف من عنده أحكاماً عن الوجود كله أو بعضه أعتبر فيلسوفاً تركيبياً.

لقد أصبح تحليل اللغة العمل الاساسي للفلسفة لامن حيث هي مجرد الفاظ والاكان ذلك الميدان خاصاً بعلماء اللغة وفقهائها بل من حيث ماتشير أليه من أفكار ومعرفة وخاصة تلك المتعلقة بالعلوم بصفة خاصة.

حدود البحث: أن حدود البحث تطرح نفسها من خلال البحث في أطار الفلسفة الوضعية المنطقية وأسسها العامة التي تنتج من سوء أستخدام اللغة لذلك فحدود البحث تتجلى من خلال بحوث الوضعية المنطقية بأعتبارها الفلسفة أو الاتجاه الاساسي الذي تولى البحث في أسس التحليلية العامة ضمن الفلسفة المعاصرة، وداخل أطرها العامة في مقومات المنهج العلمي المعاصر.

وقد أستخدم هاملان المنهج التحليلي للدلالة على جملة العمليات المنطقية التي يقوم بها الفكر مثل حكم الاستقراء والقياس، ويعالج منهجاً تركيبياً وهو منهج يبدأ من القضية الى نقيضها فالمركب منها.

ويتكون البحث من مبحثين أساسين بالاضافة الى أن كل مبحث يتكون من فصلين، المبحث الاول وأسميته (التحليل ومعالمه) يتكون من الفصل الاول وهو التحليل ومعطياته ويتكون من التحليل لغة والتحليل عند فتجنشتاين والفصل الثاني وأسميته تحليل العالم عند فتجنشتاين وأنطلقت فيه بالبحث في تحليل العالم والواقعة الذرية والواقعة عند فتجنشتاين متناولا فيه أهم سمات الواقعة الذرية والفرق بين الواقعة والشيء .

في المبحث الثاني أسميته (الأشياء وتحليلها عند فتجنشتاين) وقد أحتوى على فصلين في الفصل الاول وأسميته (المادة وتحليلها) تضمن على البحث في الأشياء ومعناها في فلسفته والعلاقة ومفهومها في فلسفة فتجنشتاين بالاضافة الى

خصائص المادة في فلسفته في الفصل الثاني من المبحث الثاني وأسميته (تحليل اللغة) فقد تناولت فيه بالبحث تحليل اللغة في فلسفة فتجنشتاين والشكل الثابت والمتغير في القضايا عند فتجنشتاين ثم تأتي الخاتمة ونتائج البحث وقائمة المصادر والمراجع.

(التحليل ومعالمه):

التحليل ومعطياته:

1. معنى التحليل لغة:

التحليل يعني في اللغة الفك والفتح (حل – حلل) العقدة أي فتحها (فانحلّت) أي بمعنى فك (كل ماهو مركب) أو كلي الى أجزائه أو العناصر المكونة له ويقابلها التركيب الذي يعني بناء كل من أجزائه أي ربط وتجميع عناصر الكل المنفصلة أو الصغيرة الى وحدة شاملة والمعنى الفلسفي للتحليل يعني فك وتفتيت الموضوع الذي تناوله بالبحث الى عناصره أو وحداته الاولية سواء أكان فكرة في الذهن أو قضية من القضايا المنطقية أو جملة من جمل اللغة أو واقعة من وقائع الحياة أيا كان الغرض الذي يسعى إليه الانسان من وراء هذا التحليل.

والتحليل يختلف تبعاً لطبيعة الموضوع أو المركب الذي نحلله فهو قد يكون مادياً إذا كان المركب الذي نحلله مادياً أو عقلياً مثل تعريفنا أو تحليلنا لفكرة أو مفهوم معين[1].

والتحليل كمنهج لايقتصر على الفلسفة وحدها بل نجده متمثلاً في أكثر من مجال فكري، فهناك التحليل الرياضي كما هو معروف في الرياضيات اليونانية. فالمنهج كان لديهم متبعاً للبرهنة على قضية ما. ويكون عن طريق

---

(1) د عزمي أسلام (فتجنشتاين) سلسلة نوابغ الفكر الغربي ، دار المعارف/ مصر، بدون تأريخ ص 59

تحليلها الى أبسط قول ثم البرهان عليها وقد أورد بابوس تعريفاً للتحليل بقوله (إن التحليل يتناول حقائق متفقاً عليها تكون بمثابة الوسائل المؤدية الى نتائج مركبة نقبلها)[1].

وهناك التحليل في ميدان التربية، كما أن هناك التحليل النفسي كما أن هناك التحليل في مجالات الادب.

فالتحليل عملية يراد بها إكتشاف عناصر موضوع معين من أجل غرض خاص الاأن كلمة تحليل وإن تكن قد فاتتها هذه الدقة في تحديد المعنى، فهي ليس خلوا من كل تحديد من حيث أنطباقها على عدة معاني إن تكن مختلفة فيما بينها بعض الاختلاف، فهي كذلك متشابهة تشابها يبرز جمعها تحت هذا الاسم، وتتجه كلها وجهة واحدة فالاسعمالات المختلفة لهذه الكلمة والمعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون في معناها تتشابه وتتجه كلها وجهة واحدة بحيث تكون أفرادا من أسرة هي التي نطلق عليها أسم (التحليل الفلسفي). فكما أنهم يختلفون في تحديد الكلمة فإنهم يختلفون في النتائج التي ينتهون أليها في عملية التحليل وهي الوحدات الاولية أو العناصر التي يتركب منها موضوع التحليل فهي بالنسبة الى لوك وهيوم مثلا هي مجموعة من الانطباعات الحسية وهي بالنسبة الى ديكارت (الإنطباعات البسيطة) وبالنسبة الى ليبنتز الذرات الروحية أو (المونادات)[2].

وبصفة عامة يكون الفيلسوف تحليلياً إذا ماجعل مهمته أستخراج أو أستنتاج النتائج فيما يتعدى لتحليله سواء أكان هذا شيئاً أو عبارة لغوية، فإذا لم يكتف بمجرد تفتيت ما يتناوله شيئاً كانت أو عبارة لغوية بل نراه يضيف من عنده أحكاماً عن الوجود كله أو بعضه أعتبر فيلسوفاً تركيبياً. وقد أصبح تحليل اللغة هو العمل الاساسي للفلسفة (لامن حيث هي مجرد ألفاظ) والاكان ذلك الميدان خاص بعلماء اللغة ونقهائها بل من حيث ماتشير إليه من أفكار ومعرفة، وخاصة

(1) المصدر السابق ص 60

(2) دعزمي اسلام (فتجنشتاين) ص61

تلك المتعلقة بالعلوم بصفة خاصة دون أن تتدخل في وظيفة العلماء وإنما هي فقط تحليل قضاياهم وقضايا اللغة بصفة عامة بقصد توضيح غوامضها دون أن يتعرض للضرب في مجاهل الغيب وهذا ما دعا فتجنشتاين الى القول بأن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها التقليدية إنما تنشأعن جهل بمبادئ الرمزية وسوء أستخدام اللغة. وهناك ثلاث أتجاهات رئيسية بالنسبة الى التحليل وهي:

1. تحليل المفهوم أو الفكرة عن طريق تطبيقاتها الجزئية لمعرفة المبدأ الكامن وراءها كما هو واضح في المنهج الديالكتيكي عند سقراط وفي محاورات أفلاطون وأخلاق أرسطو.
2. تحليل المعرفة الانسانية وردها الى مجموعة من البسائط والعناصر الاولية وكذلك تحليل الوجود كما هو عند ديكارت ولوك.
3. تحليل الاطارات التي تصف فيها المعرفة الانسانية (أي اللغة) كما هو الحال عند فلاسفة كامبدريج ورسل وفتجنشتاين وجماعة فيننا وكارناب.

2. التحليل عند فتجنشتاين:

التحليل هو السمة البارزة في فلسفة فتجنشتاين ونستطيع القول أن الفلسفة عند فتجنشتاين هي التحليل، يستخدم فتجنشتاين التحليل كمنهج في الفلسفة لاكغاية فلسفية فهو لايستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم الى مجموعة من الوقائع وهو يستخدم التحليل لغرض توضيح المشكلات الفلسفية والتي في معضمها كما يقرر هو عبارة عن مشكلات زائفة أو أنها ليست بمشكلات أصلا، وقد عبر عن هذا الفهم بقوله (إن معظم القضايا والاسئلة التي كتبت في أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى وأن معظم القضايا والاسئلة التي يقولها الفلاسفة أنما تنشأ عن حقيقة كوننا لانفهم منطق لغتنا) [1].

(1) المصدر السابق.

ويحدد الدكتور زكريا إبراهيم مهمة الفلسفة عند فتجنشتاين بالقول (وهنا يقرر فتجنشتاين أن الفلسفة ليست نظرية كتلك النظريات التي تنطوي عليها العلوم الطبيعية، ومن ثم فإنها لاتصل في خاتمة المطاف الى مجموعة من النتائج التي نسميها بأسم القضايا الفلسفية وإنما هي نشاط أو عملية توضيحية نهدف من ورائها الى حصر الافكار المختلطة الغامضة، أن قدر الفلاسفة أن يدركوا أن كل مهمتهم هي تحليل (المقال المنطقي) الذي نصطنعه في وصف العالم الخارجي وبهذا تكون مهمة الفلسفة في نهاية التحليل هي القضاء على الفلسفة أو التخلي عن كل فلسفة[1].

ويحدد الدكتور ياسين خليل طريقة فهم فتجنشتاين للفلسفة بالقول (يكون فهم فتجنشتاين للفلسفة طريقة ومنهجاً محدوداً باللغة وتحليل الافكار أو الحقائق التي لها علاقة بأجزاء اللغة، وإن القواعد التي يقترحها في كتابه ليست الاسلما يرتقيه الباحث الى الهدف وعندما يصل إليه لايكون بحاجة الى السلم)[2]

وقد قادته أهتمامه في السنوات اللاحقة بعيداً عن المنطق في أتجاه التحليل اللغوي والمصدر الذي بحث فيه أراءه هو مذكرات محاضرته [3].

وبناءاً على ماتقدم يصبح لدينا مفهوم الفلسفة لديه هو أنها مجرد توضيح للافكار عن طريق تحليل العبارات التي تصاغ فيها هذه الافكار وهو يقول (إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للافكار الفلسفية ليس مجرد نظرية من النظريات بل هي فاعلية، فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الافكار بكل دقة). [4]

ومعنى هذا أن التحليل لايضيف الى معرفتنا معرفة جديدة ولاتنتج عنه مبادئ جديدة بل هي مجرد طريقة لتوضيح الافكار أو لتوضيح ماتقوله (وهو

(1) د زكريا ابراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) القاهرة، ج1، 1968، ص254

(2) د. ياسين خليل (مقدمة في الفلسفة المعاصرة) ، ليبيا، طرابلس، ط1، ص 1212

(3) برتراند رسل (حكمة الغرب) ج 2 ، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، ص311

(4) عزمي أسلام (لدفيج فتجنشتاين) ص 77

التحليل في فلسفة فتجنشتاين

يقترح في كتابه أبحاث فلسفية الى أن المشكلات لا يتم حلها بأعطائها تفسيراً جديداً بل بواسطة تنظيم مانعرفه بالفعل من قبل فالفلسفة لديه عبارة عن معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة إستخدام اللغة) لقد كان هدف الفلسفة لديه هو تحليل المشكلات الفلسفية بواسطة تحليل العبارات التي نصوغها منها حتى نتبين فيما إذا كانت هذه المشكلات حقيقية أم لا[1].

وفي عرض الدكتور عزمي إسلام حول فتجنشتاين لطريقة التحليل في كتابه (رسالة منطقية فلسفية) و(أبحاث فلسفية) في الاول كانت طريقته تعتمد على رد ماهو مركب الى عناصره الاولى أو وحداته الأولية البسيطة التي لاتنحل الى ماهو أبسط منها فالعالم عنده ينحل الى وقائع والوقائع تنحل الى أشياء وسائط، واللغة تنحل الى مجموعة من القضايا الذرية أو الأولية والقضية الاولية تنحل الى أسماء أما التحليل في فلسفته المتأخرة فيسلك إتجاها أخر ينصب على اللغة لمعرفة الطريقة التي تستخدم بها الألفاظ بالفعل، لقد طبق فتجنشتاين التحليل على الكثير من المجالات أهمها:

1. الواقع الخارجي والعالم.
2. مجالات اللغة والفكر سواء أكان فلسفياً أم علمياً[2].

(تحليل العالم عند فتجنشتاين):

1. تحليل العالم:

يبدأ فتجنشتاين في رسالة منطقية فلسفية بتحليل العالم وذلك لان تحليل اللغة يعتمد أساساً على تحليل العالم واللغة يحللها الى مجموعة من القضايا الاولية التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع الخارجي ويصف القضية الأولية بإنها (وصف لواقعة من الوقائع لذلك فمن الضروري وجود

---

(1) المصدر السابق ص 78

(2) المصدر السابق ص 79

الوقائع أولا والتي يتوقف بناءاً عليها صدق القضايا أو كذبها لانه (إذا كانت القضية الأولية صادقة كانت الواقعة موجودة وإذا كانت كاذبة كانت الواقعة الذرية غير موجودة بالاضافة الى أن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة [1].

وفي معرض تساؤل الدكتور زكريا إبراهيم عن مهمة الفلسفة يقول:

إن مهمة الفلسفة مزدوجة فهي من ناحية لابد لنا أن نتبين أن كل قضية هي صورة الواقعة وهذا مالايمكن أن نقوله أو نعبر عنه بعبارة لغوية نظراً لانه ليس من شأن أية قضية أن تخبرنا بشيء أو أن تقول لنا شيئاً عن نفسها، وأنه ليس في وسعنا أن نخبر بقضية أو قول أو مفهوم كيف يمكن لاية قضية أن تصور الواقع، وتبعا لذلك فإنه ليس في وسع الفيلسوف أن يعبر بواسطة اللغة عن ذلك العنصر المشترك الذي يقول بوجودة تشابه بين اللغة المنطقية المكتملة من جهة وما تمثله هذه اللغة في الواقع من جهة أخرى، ومثل الفيلسوف هنا كمثل المصور من حيث أنه لايستطيع أن يقررشيئا بل كل مانملكه هو أن يظهرنا على ماهو موجود بالفعل وأما فيما يخص المهمة الثانية للفلسفة يقرر الفيلسوف أن الفلسفة ليست نظرية كتلك النظريات التي تنطوي عليها العلوم الطبيعية ومن ثم فإنها لاتصل في خاتمة المطاف الى مجموعة من النتائج التي يمكن أن نسميها القضايا الفلسفية وإنما هي نشاط أو عملية توضيحية نهدف من ورائها إلى حصر الأفكار المختلفة الغامضة وحين تتحقق الفلسفة من الاجوبة التي تقدمها لاسئلتها وهي ممالايمكن التعبير عنه، فإنه لابد لها من أن نفهم عندئذ أنها لم تحسن وضع تلك الأسئلة وتبعاً لذلك فإن المنهج الصحيح في الفلسفة إنما هو ذلك الذي يحيل سائر القضايا التي يمكن أن يقال عن الأشياء الى العلماء أنفسهم على إعتبار أنهم وحدهم الذين يستطيعون أن يتحدثوا عنها. أن قدر الفلاسفة أن يدركوا إن كل مهمتهم هي تحليل (المقال المنطقي) الذي نصطنعه في وصف العالم الخارجي[2].

---

(1) لدفيج فتجنشتاين (عزمي أسلام) ص 80

(2) د. زكريا أبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 259

ان كلمة العالم عند فتجنشتاين غير واضحة ولامحددة تحديداً يجعلنا على يقين من المعنى الذي يعطيه لهذه الكلمة.

أ. فهو أحياناً يستخدم هذه الكلمة لكي يشير بها الى العالم الموجود بالفعل وخاصة في العبارة التي يقول فيها (إن العالم هو مجموع الوقائع لاالأشياء) الا انه يقصد بالوقائع هنا تلك الوقائع الموجودة بالفعل ويعبر عن هذا المعنى أيضاً بقوله: (أن العالم حدوده الوقائع هي جميع ما هنالك منها وقوله: (إن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة) أي التي لها وجود الامر الذي يجعلنا نميل الى الإعتقاد أن مايقصده فتجنشتين بالعالم هو العالم الفعلي أو الواقعي.

ب. وهو أحياناً يستخدم هذه الكلمة كي يشير بها الى عالم ليس هو عالمنا الواقعي ويتمثل في أستخدامه هذه الكلمة في بعض عبارات رسالته مثل (الوقائع في المكان المنطقي هي العالم) بمعنى أن العالم يتكون من وقائع بالإضافة الى الروابط المنطقية التي تربطها بعضها ببعض لأن فكرة المكان المنطقي عند فتجنشتاين تشير الى معنى الروابط المنطقية بين الوقائع وبهذا المعنى لايكون العالم الذي يقصده فتجنشتاين هو العالم الخارجي، لأن العالم الخارجي مكون من الوقائع الذرية الموجودة. ومن العبارات التالية أيضاً: (أن جملة الوجود الخارجي هي العالم) و(إن الوجود الخارجي هو وجود الوقائع الذرية) الأمر الذي يؤدي الى أستنتاج أن العالم على هذا النحو هو وجود وعدم وجود الوقائع الذرية وحيث أن الوقائع الذرية غير موجودة هي وقائع سالبة أو هي الوقائع التي ليس لها وجود فعلي فإن العالم في هذه الحالة لايكون هو العالم الفعلي فقط بل هو العالم الفعلي والعالم الممكن (المكون من الوقائع الممكنة أيضاً)

ج. وهو أحياناً يفرق بين معنى العالم ومعنى الوجود الخارجي فيذهب الى أن الوجود الخارجي يتكون من (وجود وعدم وجود الوقائع الذرية) بينما يذهب الى أن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة وعلى ذلك يكون مجال الوجود الخارجي أوسع وأشمل من مجال العالم الذي يقتصر على جزء من مجال الوجود الخارجي وهو الجزء الخاص بالوقائع الذرية الموجودة.

د. وهو أحياناً أخرى يفرق بين معنى العالم ومعنى الوجود الخارجي فيقول (إن جملة الوجود الخارجي هو العالم) وبذلك يجعل مجال الوجود الخارجي هو مجال العالم ولايفسر لنا كيف يكون الاثنان شيئاً واحداً[1].

أن فتجنشتاين يحلل اللغة الى مجموعة من القضايا الأولية التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع الخارجي، والقضية الأولية عند فتجنشتاين ليست (وصفاً لواقعة من الوقائع) وعلى ذلك فمن الضروري وجود الوقائع أولاً التي يتوقف بناءاً عليها صدق قضايانا أو كذبها لأنه (إذا كانت القضية الأولية صادقة كانت الواقعة الذرية موجودة. وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود) ولما كان العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة كان من الضروري أن يكون حديث فتجنشتاين عن تحليل العالم سابقاً على حديثه عن تحليل اللغة [2].

أن بحث فتجنشتاين في العالم من خلال (رسالة منطقية فلسفية) كان بحثاً يغلب عليه الطابع الانطولوجي الذي يضفي على معنى العالم صفة الوجود الكلي فضلاً عن وجود الوقائع التي يتكون منها هذا هو العالم الواقعي، أما إذا كان المعنى غير واقعي عالم ممكن أو منطقي فسيكون المعنى وجودياً أو أنطولوجيا أعم وأشمل من معنى العالم الفعلي لان العالم سيكون في هذه الحالة كلا متضمناً للعالم الحقيقي الذي ينحل الى الوقائع الذرية و(لعوالم الممكنة)[3]

يشير معنى العالم عند فتجنشتاين الى المضامين الاتية:

1. إن مايقصده فتجنشتين بالعالم هو العالم الفعلي الواقعي وخاصة العبارة (العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء).

---

(1) كامل محمد محمد عويضة (لدفيج فتجنشتاين فيلسوفالفلسفة الحديثة) ، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان،ط1، 1993، ص 122

(2) المصدر السابق ص 120

(3) د. عزمي أسلام (لدفيج فتجنشتاين) سلسلة نوابغ الفكر الغربي ص 82

2. إن العالم لايكون هو العالم الفعلي فقط بل هو العالم الفعلي والعالم الممكن من الوقائع الممكنة السالبة.
3. يكون مجال الوجود الخارجي أشمل وأوسع من مجال العالم الذي يقتصر على جزء من مجال الوجود الخارجي وهو الجزء الخاص بالوقائع الذرية الموجودة.
4. وأحياناً أخرى لايفرق بين مجال العالم الخارجي ومجال العالم، ويجعل مجال الوجود الخارجي هو العالم[1].

أن مايقصده فتجنشتاين حين يتكلم عن العالم على أنه مجموع الوقائع الموجودة أي العالم الفعلي وحين يتكلم عن العالم يقصد به الوجود الخارجي بجملته والذي يتكون من الوقائع الموجبة والسالبة معا وذلك لان الطريقة التي تترابط بها الأشياء هي التي تحدد لنا وجود الوقائع الموجبة وعدم وجودها السالبة[2].

ومن هنا يتضح الإستخدام المزدوج لمعنى كلمة عالم في فلسفته:

1. فهو يستخدمها تارة بمعنى العالم المنطقي المكون من الوقائع السالبة والموجبة أو الوقائع الذرية الموجودة والتي ليس لها وجود.
2. وهو أحياناً أخرى يستخدمها ليعني بها العالم المتحقق بالفعل ويعرف فتجنشتاين العالم هو جميع ماهنالك (أي أن العالم يتكون من كل ماهو موجود ونستنتج من ذلك أن العالم مركب وليس بسيط ويسمي فتجنشتاين الأجزاء التي يتكون منها العالم بالوقائع) (العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء) وإن الواقعة هي الوحدة الاولى التي ينتهي إليها تحليل العالم وأن كانت هي بدورها تنحل الى أشياء، إن الأشياء عند فتجنشتاين هي بمثابة(الجوهر) أو جوهر هذا العالم، ذلك لان الوقائع حين نحللها فهي تنتهي الى أشياء، بمعنى إن الوقائع ليست بسيطة بل مركبة من أشياء[3].

---

(1) المصدر السابق ص 83

(2) المصدر السابق ص 84

(3) المصدر السابق ص 87

أما الدكتور زكريا أبراهيم فيقول حول تحليل العالم: (إن نقطة البدء في كل فلسفة فتجنشتاين هي نظرية أنطولوجية في المضامين الاساسية أو المفهومات النهائية للعالم، وأية ذلك أن العالم لايتكون من مجرد موضوعات بنظره بل يتكون من موضوعات منظمة أو مرتبة على صورة وقائع وإذا كان فتجنشتاين يسمي هذه الوقائع (بالوقائع الذرية) فذلك لأنها لاتقبل التحليل الى وقائع أخرى تكون أبسط منها[1].

ويحدد الدكتور ياسين خليل معنى العالم لدى الفيلسوف بالقول بعد التساؤل عن معنى العالم لديه، إن العالم يتألف من وقائع فليس العالم الذي يفهمه عالم رجل الفيزياء، أو عالم الادراك الحسي، بل عالم مؤلف من وقائع فقط وليس من أشياء وما دمنا قد حددنا العالم بالوقائع فقط فلا مجال للكلام عن موجودات خارج هذا العالم، وعند البحث عن ماهية هذه الوقائع من حيث الأشياء والتكوين التي تدخل في تركيبها ويميز بين أنواع الوقائع وأشكالها المنطقية ليصل الى مفهوم منطقي هو (الصورة) بإعتبارها نموذج الحقيقة إن الصورة تتفق مع الحقيقة أو لاتتفق (صادقة أو كاذبة) وعند البحث في الفكر وعلاقته بالعالم الخارجي يتناول بالبحث القضية وعلاقتها بالمعنى والدلالة ثم ينتقل الى تحليل مفهوم القضية وطريقة تركيبها وعلاقتها بالواقعة والقضايا تتألف من عناصر لغوية تترتب بأشكال معينة وفق قواعد سنتاكسية فأن الواقعة التي تتألف بدورها من أشياء يكون بينها وبين مكونات القضية علاقة واحد بواحد، ربط فتجنشتاين القضية بالمعنى وإختلافه بالنسبة للرمز الواحد، فكان عليه الإنتقال الى الطريقة الرمزية لتجنب الغموض والالتباس الذي تقع فيه لغة الحياة اليومية. أن المحور الرئيسي لفلسفته المنطقية هو تبنيه لاراء فريجة ورسل في المنطق والتحليل المنطقي ومحاولته لتطوير نظرية منطقية فلسفية من قاعدة متينة محققاً الاهداف الاتية:

1. ربط المنطق بالواقع: أو النظر الى الواقع من خلال الأدوات المنطقية بحيث يبدو الواقع وكأنه مجموعة صور مماثلة لصور منطقية.

---

(1) د. زكريا أبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 259

2. التخلص من الاثار الميتافيزيقية في الفلسفة عن طريق تطوير نظرية التماثل بين اللغة والواقع بحيث تظهر المشكلات الفلسفية ليست مشكلات فلسفية بل هي ناتجة عن سوء إستخدام الفلاسفة للغة.
3. تطوير بعض النظريات المنطقية والرياضية مع نقد دقيق لنظريات فريجة ورسل خاصة في مثل نظرية المعنى والقضايا وفي حقل أسس الرياضيات. إن أساس التحليل عند فتجنشتاين لمشكلات الفلسفة هي اللغة وإن اللغة ليست هي لغة الحياة اليومية بل هي المجموع الكلي من قضايا مفيدة ومن هنا كان التحليل يقتصر على نوع معين من القضايا هي قضايا العلوم والمنطق معتقداً من خلال تحليل اللغة أن مهمة بحثه هي وضع حدود تفسير التفكير واللغة تقوم بدور التعبير عن الافكار وإن كل ماهو خارج عن الحدود يعتبر سخف.

يبدأ تحليله بالأشياء التي لها صلة باللغة والتي هي من صميم العالم الخارجي فيضعنا أمام عالمين، عالم اللغة بما فيه من كثرة كبيرة في العبارة وقدرته في صياغة القضايا المختلفة والعالم الخارجي بما فيهمن أشياء متكثرة مرتبطة بعلاقات إن مجموعة القضايا كلها تعبر عن المجموع الكلي للوقائع في العالم وهذه الوقائع تؤلف العالم كما تؤلف قضايا اللغة والوقائع تتألف من أشياء وبذلك يصبح الشيء مجرد جزء من واقعة وهذا الشيء مستقل والإستقلال يوضح أنه صورة علاقة مع ا لواقعة الشيء عند وجوده بإعتباره مستقلاً بذاته فهو مستقل ولكن هذا الشيء يفقد الاستقلال عند وجوده في واقعة يرتبط بعلاقتها وتركيبها العام وإن معرفة الشيء تستدعي معرفة جميع صفاته الداخلية وإن كانت هذه الأشياء العناصر الأولية التي لايمكن تجزئتها الى عناصر أولية أبسط منها(1).

لقد إتخذ فتجنشتاين في بادىء الأمر موقفاً ميتافيزيقيا بمقتضاه يتألف العالم كله من وقائع بسيطة لا تتوقف واقعة منها على واقعة أخرى بأية وسيلة من الوسائل وهذه الوقائع بمثابة مادة موضوع البحث التي ينتهي إليها العلم التجريبي ولايعطي فتجنشتاين على العكس من رسل في ذلك أية أمثلة لما قرره وقائع بسيطة

(1) د. ياسين خليل (مقدمة في الفلسفة المعاصرة) ص 125

أو وقائع أولية فلابد أن يكون هناك مثل هذه الوقائع البسيطة في التحليل الأخير لكنه ليس على إستعداد لان يعين طبيعتها فهو بعدما يقال عنه عادة أنه وقائع يعده في حقيقة الامر حشداً من الوقائع البسيطة[1].

لقد رفض فتجنشتاين أن يكون العالم مكوناً من أشياء بل أن العالم يكون من وقائع وحسب وأن فتجنشتاين لايصل الى وقائعه عن طريق الواقع كما أنه لايصل الى موضوعاته وأشيائه ومجموعات حالاته عن طريق الواقع وأية محاولة تحاول الزج بمذهب الذرية المنطقية في الواقع لابد أن تكون قائمة على أساس غير سليم فليس عند فتجنشتاين أشياء أو موضوعات أو وقائع أو علاقات واقعية تربط الجواهر المادية في تشكيلات تجريبية قوية بل كل هذا ألفاظ وجمل لفظية، الفاظ وجمل لاتشير الى معنى في الخارج والالعدنا بهذا من حيث أردنا أن لانبدأ بل لها مغزى داخلي فقط والمقصود بذلك أن لها أمكانية توليد لفظ أخر أو قضية أخرى هذا هو العالم الواقع أو الوقائع والعلاقات[2].

2. الواقعة الذرية والواقعة عند فتجنشتاين:

وهي وقائع لاتقبل التحليل الى وقائع أخرى تكون أبسط منها، صحيح أن في الامكان تحليل الوقائع الذرية، ولكن ليس في الامكان ردها الى الوقائع الذرية الاخرى، وأما الواقعة الذرية نفسها فهي مركب يضم مجموعة من الموضوعات. (إن الكائنات أو الأشياء) التي تنحصر ماهية كل منها في كونه عنصراً يدخل في تركيب تلك الواقعة الذرية، ولكن الموضوعات التي تكون عناصر الوقائع الذرية لاتقبل هي نفسها التحليل نظراً لأنها تمثل جوهر العالم والموضوعات في رأيه ناقصة بمعنى أنها لاتوجد الا في علاقة مع موضوعات أخرى، وهي العلاقة التي تكون الوقائع والوقائع متمايزة ومستقلة كل منها عن الاخرى، والعالم هو مجموع الوقائع الذرية فضلا عن أنه هو الذي يحدد (لاوجود الوقائع الذرية) مادام (عدم وجود) أية

(1) جلال كامل وأخرون (الموسوعة الفلسفية المختصرة) ص 291

(2) يحيى هويدي (الوضعية المنطقية في الميزان)مكتبة القاهرة، ط1، 1979، ص 42

واقعة ذرية هو نفسه نوع من الواقعة وإذن فإن العالم الواقعي (عند فتجنشتاين هو مجموع الوقائع الذرية مضافا إليها واقعة أخرى هي أن هذه كل الوقائع الذرية)[1].

والواقعة: مما يقول فتجنشتاين (أن ماهو مركب في العالم يعتبر واقعة) وأن معناها يشير الى ماهو مركب في الوجود الخارجي بمعنى أن وجود الواقعة هو وجود الوقائع الذرية وعلى ذلك (فالواقعة) إنما تتكون من عدة وقائع ذرية ولهذا فهي مركبة وليست بسيطة.

صفات الوقائع:

1. انها وقائع مركبة من وقائع ذرية وليست بسيطة.
2. إنها منفصلة بعضها عن بعض مستقلة بحيث لايدل إثباتنا لواقعة على وجود واقعة أخرى أو نفيها، إن الوقائع المركبة تتمتع بالاستقلال هي الاخرى بناءاً على أن الواقعة الذرية مستقلة بعضها عن البعض الاخر على الرغم من إمكان ترابطهما في واقعة مركبة وهكذا نصل الى ن العالم الذي يتكون من جميع الوقائع.

إن الوقائع لايمكن تعريفها على وجه الدقة إنما يمكن القول بأنها هي ماتجعل القضايا صادقة أو كاذبة.

يستخدم فتجنشتاين كلمة واقعة على وجوه عدة هي:

1. الواقعة المركبة وهي التي تتكون من وقائع أبسط منها.
2. وأما بسيطة لاتتكون من وقائع أخرى أبسط منها وهي مايسميها (الواقعة الذرية)
3. الواقعة الموجبة: وهي التي تشير الى ترابط الوقائع كما هي موجودة على أرض الواقع.

---

(1) د.ظ. زكريا أبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 260

4. الواقعة السالبة: وهي التي لاتمثل الطريقة التي توجد بها الأشياء في الواقع الخارجي[1].

يحلل فتجنشتاين العالم الى وقائع مركبة تنحل بدورها الى وقائع أبسط منها والواقعة البسيطة التي لاتتكون من وقائع أخرى والتي لاتنحل الى ماهو أبسط منها يسميها فتجنشتاين بالوقائع الذرية.

إن الفرق بين الواقعة والواقعة الذرية عند فتجنشتاين هو أن الواقعة الذرية هي مايقابل القضايا الاولية إذا كانت صادقة وأما الواقعة فهي مايقابل الناتج المنطقي لعدة قضايا أولية حينما يكون هذا الناتج صادقاً. الواقعة (الواقعة المركبة) والتي تتكون من عدة وقائع ذرية.

إن كل واقعة كانت واقعة ممكنة ثم تحققت بالفعل، فليس كل واقعة ممكنة واقعة الا إذا تحققت فعلا وهذا مايكون (نظرية الامكان) وإن الواقعة الممكنة تشير الى الواقعة الذرية البسيطة وأما الواقعة التي لها وجود فعلي فهي مانسميه(بالواقعة) نظرية الوجود الفعلي [2].

أ. يورد الدكتور (عزمي إسلام) مجموعة من الحجج حول نظرية الوجود الفعلي للوقائع نورد منها مايلي:

1. أن فتجنشتاين أستخدم عبارتي (الواقعة) و(الواقعة الذرية) للدلالة على إن ماهية هذه الواقعة ووجودها في الواقع.
2. إن فتجنشتاين كان يتكلم عن الواقعة على أنها مكونة من وقائع ذرية وحيث أن الواقعة هي واقعة مركبة فإن ذلك يؤيد إعتبار (الواقعة الذرية) على أنها واقعة فعلية لا شيئاً ممكناً.

---

(1) د. عزمي أسلام (لدفيج فتجنشتاين) ص 89

(2) المصدر السابق ص 93

3. حين يتكلم عن الواقعة الذرية الممكنة، يميزها عن الواقعة الذرية الفعلية بالاشارة الى واقعة ذرية مكونة من أشياء وهي التي تعني الامكان قبل التحقق أي قبل أن تتجمع الأشياء لتكون الواقعة الذرية.
4. إن قوله أن التركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكل (الواقعة الذرية) وعلى ذلك فإن مجرد ترابط عدة أشياء لابد أن يؤدي الى وجود واقعة بالفعل لامكان وجود واقعة.
5. إن الوقائع الذرية ليست إمكانات بل هي وقائع ذات وجود فعلي.

ب. لانه يقول (إنه لمن جوهر الشيء) أن يكون مكوناً لواقعة ذرية ما.

حجج تؤيد نظرية الامكان:

1. يتكلم الفيلسوف عن وجود أو عدم وجود الوقائع الذرية لذلك فعندما نتصور أن واقعة ما موجودة أو غير موجودة هي رديف لعملية الامكان.
2. يستخدم أحياناً كلمة واقعة ذرية وكلمة واقعة ممكنة بطريقتين متقاربتين ولما كانت أمور الواقع هذه تشكل الأشياء فهي بالتالي ممكنة الوجود[1].

أ. أهم سمات الواقعة الذرية:

نورد أهم سمات الواقعة الذرية كما أوردها د. (عزمي إسلام):

1. الوقائع الذرية أبسط مايمكن أن ينحل أليه الوجود الخارجي أو العالم فالعالم ينحل الى عدد من الوقائع المركبة، والواقعة الركبة هي وجود الواقعة الذرية أي أنها تتكون من عدد من الوقائع الذرية المرتبطة بعضها مع بعض والواقعة الذرية هي أبسط الوقائع التي يمكن أن يرتد أليها تحليلنا للعالم. بحيث أننا لو أستمرينا في تحليل العالم لوجدناه مركباً من وقائع مركبة وهذه إذا ماحللناها فقد نجدها مكونة من وقائع أقل تركيبا حتى ننتهي أخيراً الى

(1) المصدر السابق ص 97 –99

وقائع بسيطة لايمكن أن تنحل الى وقائع أبسط منها تكون هي الوحدات الاولى التي يرتد إليها تحليلنا النهائي للعالم وهي مانسميه (الوقائع الذرية).

2. الوقائع الذرية: على الرغم من أنها أبسط وحدات ينتهي إليها تحليلنا للعالم هي في حد ذاتها مما يمكن تحليلة وليس في هذا تناقض فالواقعة الذرية البسيطة من حيث أنها أبسط مستوى من الوقائع يمكن أن ينتهي إليه التحليل (وهي مركبة بمعنى أنها تتكون من أشياء أو عناصر بسيطة) والواقعة الذرية مجموعة موضوعات (موجودات أو أشياء) أن الشيء في ذاته ليس له وجود منفصل عن الواقعة وعلى ذلك مماله وجود هو الوقائع لا الأشياء وإن كان وجود الوقائع معتمداً على وجود الأشياء.

3. الوقائع الذرية مستقل بعضها عن البعض الاخر.

4. تتكون الوقائع الذرية بناءاً على إتصاف شيء ما بصفة معينة أو ترابط شيئين أو أكثر على نحو معين، إذن فتكوين الواقعة يتحدد بناءاً على العلاقات التي تربط بين الأشياء مكونات هذه الواقعة وأن الواقعة هي مجموعة أشياء مترابطة على نحو معين يقول الفيلسوف: إن التركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكل الواقعة الذرية.

5. كل واقعة لها (بنية) ولها (صورة) وبنية الواقعة الذرية هي الطريقة التي تتشابك بها الأشياء في الواقعة الذرية (صورة الواقعة) فكان ترابط الأشياء على نحو معين.

إن بنية الواقعة تتعلق بالواقعة الفعلية التي تتعلق بالطريقة التي تترابط عليها الأشياء بالفعل في الواقعة، أما صورة الواقعة فتتعلق بإمكان ترابط هذه الأشياء وفقاً لطريقة معينة في واقعة ما، وعلى ذلك فبنية الواقعة تتعلق بالواقعة نفسها فبينما صورة الواقعة تتعلق بالأشياء التي تتكون منها هذه الواقعة وإمكان ترابط هذه الأشياء على هذا النحو أو نحو أخر.

6. الواقعة الذرية هي مما يمكن ملاحظته وإدراكه لأنها هي التي يتوقف عليها صدق أو كذب القضية الأولية التي تصورها.

7. ضرورة وجود الوقائع الذرية حتى يمكن أن يكون للغة معنى لأن الوقائع الذرية هي مايجعل القضايا الذرية صادقة أو كاذبة بمعنى أن الوقائع الذرية يجب أن تكون أسبق في الوجود من القضايا التي يكون صدقها أو كذبها مرهوناً بوجود أو عدم وجود تلك الوقائع.

8. الوقائع الذرية ليست ثابتة بل متغيرة أما الثابت فهو الأشياء التي تتكون منها هذه الوقائع الذرية [1]

ب. الفرق بين الواقعة والشيء :

ينسب الفيلسوف صفة الثبات إلى الأشياء بينما الوقائع متغيرة متحولة والنتيجة أن الوقائع لاتتصف بصفة الوجود الفعلي (التركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكل الواقعة الذرية).

إن الوقائع الذرية عند فتجنشتاين ذات نوعان، وقائع سالبة ووقائع موجبة. إن وجود الواقعة الذرية تسمى الواقعة الموجبة وعدم وجودها هي الواقعة السالبة إن الفيلسوف يثبت وجود الواقعة الذرية بناءاً على صدق القضية الأولية ويثبت صدق القضية الاولية بناءاً على تصويرها للواقعة أو كونها رسما لها فهو يقول (إذا كانت القضية الاولية صادقة كانت الواقعة الذرية موجودة وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود).

إن وجود الواقعة الذرية مرتبط بصدق القضية الأولية أو هو مرهون بها، إن صدق القضية يتوقف على وجود الواقعة التي تكون القضية رسماً لها. أن وجود الأشياء ووجود الوقائع الذرية عند فتكنشتاين بصفة اللازمة تمليها عليه الضرورة المنطقية وتبرر تحليل العالم الى وحدات أولية يسهل تصويرها أو رسمها بقضايانا الاولية لأنه لو لم يسبق وجود القضايا وجود الوقائع الذرية لما إستطعنا أن نحكم

---

(1) دعزمي إسلام ص 180

على قضية ما بأنها صادقة أو كاذبة أو خالية من المعنى ولاصبح مبدأ التحقق بلا قيمة[1].

إن الأشياء في ترابطها لا ترتبط عشوائياً ولايمكن أن تكون مجرد تجمع غير خاضع لشكل بل هي ترتبط بشكل وتركيب الأشياء ترتبط داخل الواقعة بواسطة التركيب فعند النظر الى العالم الخارجي وهو مؤلف من وقائع بإعتبارها مستقلة الواحدة عن الاخرى تمنعنا من النظر الى العالم ككل شامل إختياره أوليات متكثرة مستقلة الواحدة عن الاخرى وغير قابلة للتجزئة الى أوليات أخرى فعندما تكون الأشياء مركبة فيما بينها، فلماذا لاتكون الواقعة التي تشير إليها القضية تركيباً ولاسيما أن صدق قضية ما يعتمد على دلالتها ولكي تكون القضية صادقة لابد من وجود تماثل بينها وبين الواقعة التي تشير إليها فتكون القضية بمثابة صورة الواقعة وبوءرة تعكس التركيب[2].

أن الواقعة الذرية عند فتجنشتاين هي مايمكن التعبير عنه بإسم منطقي واحد. ويقدم فتجنشتاين تعريفاً للأسم في الرسالة ليقول هو (مالايمكن أن نحلله الى ماهو أبسط منه عن طريق التعريف أنه رمز أولي).

أسماء الاعلام عند فتجنشتاين هي مختصرات لأوصاف مثل (قلم، سقراط، كتاب....) والإسم عند فتجنشتاين يعني موضوعاً عاماً، والموضوعات بسائط والموضوع هنا هو شيء ما أو (س) هو شيء بسيط جداً يمثل النهاية في التحليل. إن الجزئيات المنطقية رموز بلا مرموزات والقضية أن الجملة الأولية أو البسيطة عند فتجنشتاين وهي ما تقابل عند رسل القضية أو الجملة الذرية وهي التي تشتمل على مجموعة من الاسماء أو مجموعة من الجزئيات المنطقية وهي بهذا المعنى لايمكن أن

(1) المصدر السابق ص 111

(2) د. ياسين خليل (مقدمة في الفلسفة المعاصرة) ص 127

تنحل الى قضايا أبسط منها إن الاسم والواقعة الذرية والقضية الاولية كل هذا من قبيل الفرض الفعلي[1]

لقد تبنى الفلاسفة الوضعيون المنطقيون المذهب الواقعي في نظرتهم الى العالم حتى إن فتجنشتاين يقول (إن صدق القضية التحليلية كما أنه لايتوقف على طبيعة العالم الخارجي فإنه لايتوقف كذلك على طبيعة عقولنا) من حيث أن خصائص المادة عندهم هي علاقات منطقية وأن هذه العلاقات المنطقية مستقلة عن الذات العارفة[2]

(الأشياء وتحليلها عند فتجنشتاين):

1. الأشياء ومعناها في فلسفته:

الأشياء بالنسبة الى فتجنشتاين هي أقصى ماتصل أليه عملية التحليل وإن لم تكن هي المكونات المباشرة التي يتكون منها العالم بل هي المكونات التي تتكون منها الواقعة والوقائع هي التي يتكون منها العالم[3].

أ. يمكننا تحديد معنى الأشياء وفق ماجاء في الرسالة المنطقية الفلسفية وكما يلي:

1. إن الأشياء هي المفردات أو البسائط التي لايمكن أن تنحل الى ماهو أبسط منها ومعنى البسيط أن لايكون أشياء أخرى، وقد إختلف حول معنى الأشياء في فلسفته وأهمها:

- إن الأشياء هي المعطيات الحسية وقد تكلم فتجنشتاين عن الامكان في العبارة بقوله (إن الأشياء تتضمن إمكان حملها لاية حالة من حالات الواقع).

---

(1) د. يحيى هويدي (الوضعية المنطقية في الميزان)ص 75

(2) المصدر السابق ص83

(3) د. عزمي إسلام (لدفيج فتجنشتاين) ص 113

- المعنى الثاني هو أنها أشياء مفردة مثل الأشياء المكانية (المنضدة، المكتب). يرى أريك ستينوس أن الأشياء عند فتجنشتاين لاتقتصر على معنى بل أيضاً (الصفات) و(العلاقات) أن وجود الواقعة تفسر وجود الأشياء التي تتكون منها وكذلك الطريقة التي تتشابك بها وأن كل واقعة ذرية تتكون من عدد غير متناه من الأشياء وهي كذلك ماتشير إليه المحمولات.

2. يرى كوني أن معنى الأشياء عند فتجنشتاين هي المفردات الجزئية فقط وأن الصفات عنده أما صفات مادية أو صورية وبما أن الصفات الصورية لايمكن تمثلها في مجال الواقع ولايمكن تمثلها بألفاظ بل فقط في قضايا أما الأشياء فهي التي يمكن تمثلها؟ أو تسميتها وبناءا على ذلك لايمكن أن تكون الصفات المادية أشياء.
3. يؤيد الرأي السابق الفيلسوف بتشر فيرى أن الأشياء ليست هي الا مفردات البسيطة، وأن الوقائع الذرية لايمكن أن تتكون الا بواسطة تجمع المفردات البسيطة ويقول بتشر (أن العلاقات والصفات ليست أشياء).

ب. والأشياء بالاضافة الى أنها بسيطة هي بالنسبة له تكون بمثابة المكونات التي تتكون منها الوقائع الذرية وأن الشيء لكي يكون شيئا لابد من دخوله في واقعة ما. وإمكان دخول الشيء في تكوين الواقعة الذرية هي مايسميه (صورة الشيء ، إننا لانستطيع تمثيل المكانية خارج المكان والأشياء الزمانية خارج الزمان كذلك لانستطيع أن نتخيل شياً ءمعزولا عن إرتباطه بأشياء أخرى.

ج. الأشياء عند فتجنشتاين ثابتة بل إنها هي مايمكن أن يكون ثابتاً في العالم وهو يقارن بينها وبين الوقائع الذرية التي يتكون منها العالم والتي تدخل هذه الأشياء في تكوينها بالقول: الشيء هو الثابت وهو الموجود أو المتحول المتغير فهو البناء المركب من أشياء والتركيبة التي قوامها أشياء هي التي تشكل الواقعة الذرية.

د. إن الأشياء باقية الى الابد خالدة لأنها بسيطة لاتنقسم الى أجزاء وماينقسم الى أجزاء هو ما يمكن فساده. وحيث إن الأشياء ثابتة خالدة، بسيطة لاتنقسم، وحيث إنها هي التي تتكون منها الوقائع الذرية، وحيث إن العالم هو مجموع

الوقائع الذرية الموجودة فإن الأشياء تكون هي الأساس الذي يقوم عليه العالم أو هي (جوهر العالم).

ه. إن الأشياء عنده ذات طبيعتين مختلفتين فمن ناحية يمكن أن نعتبرها ذات وجود مستقل عن الأشياء الاخرى عن الواقعة الذرية التي تكونها أو أنها ليست ذات وجود منفصل عن الأشياء أو الوقائع الذرية التي تكونها إن وجود الشيء يرتبط بوجود الواقعة الذرية التي يمكن أن يدخل في تركيبها وبالتالي بوجود الأشياء الاخرى التي يمكن أن ترتبط معه في هذه الواقعة الذرية، أو تلك إن الشيء ليس له وجود منفصل، ولامستقل لانه بحكم طبيعته لابد أن يكون جزءاً من واقعة ذرية ما.

و. إن الأشياء عند فتجنشتاين هي مايمكن ملاحظته، وإن الأشياء بما أنها لاتتصف بأية صفة من الصفات التي يمكن ملاحظتها إذ إنها تتصف بهذه الصفة أو تلك في أثناء وجودها في واقعة ما، لأن الصفات المادية تنشأنتيجة تشكل الأشياء من واقعة ما، إن الأشياء عارية من الصفات. ولابد من دخولها في واقعة ما حتى يمكن الحديث عنها.

ز. إن الأشياء عند فتجنشتاين لاتتصف بأية صفة فهي بسيطة وهي تتصف بهذه الصفة أو تلك في أثناء وجودها في واقعة ما، لأن الصفات المادية تنشأ أول ما تنشأ نتيجة لتشكل الأشياء في واقعة ما. وإن إمكان دخول الشيء في واقعة ما لابد أن يكون كامنا في طبيعة الشيء ذاته، ويقول مامعناه أننا لانعرف الأشياء معرفة مباشرة إنما نعرفها عن طريق الوقائع الذرية الداخلة في تكوينها[1].

---

(1) المصدر السابق ص 125

وهناك نوعين من الصفات التي تتصف بها الأشياء:

1. نوع تتعلق بالأشياء من حيث إمكان دخولها في تكوين الوقائع ويسميها (الصفات الداخلية).
2. نوع يتعلق بالأشياء من حيث وجودها بالفعل في الوقائع الذرية ويسميها (الصفات الخارجية).

وإن الصفات الداخلية هي الصفات الاساسية التي لايمكن تصور الشيء بدونها ويعرف الصفة الداخلية بأنها هي إمكان دخول الشيء في واقعة ما. وهي تتحدد بناءاً على صورة الشيء أما الصفات الخارجية التي يمكن ملاحظتها وإدراكها بناءاً على دخول الشيء في واقعة (فعلية) أو هي التي تنشأ نتيجة لتشكل الأشياء يجب أن يكون هناك حد لامكان دخول الشيء في واقعة معينة وعدم دخوله في وقائع أخرى، إن الأشياء عند فتجنشتاين لم تكن الا أشياء بالمعنى المنطقي (أو هي بسائط منطقية) أو هي لاتملك وجود فعلي واقعي في العالم بل هي إفتراضات منطقية[1].

إن الأشياء إذا دخلت في تشكيل معين فيما بينها ولدت مجموعة من الحالات ويقول في مجموعة من الحالات تتلبس الأشياء بعضها بالبعض الاخر كما لو كانت حلقة سلسلة[2].

أن الأشياء أو الموضوعات بالمعنى العادي بهذه الكلمة لاوجود لها عندها (فالشيء أو الموضوع عندهما هو الأسم والأسم ليس الا رمزاً بلا مرموزات ولكن له من الامكانية ما يسمح بأن يحيلنا الى رمز أخر وبهذا المعنى فالأشياء هي الأسماء أو الرموز) والتشكيلات هي القضايا أو الجمل ومجموعة الحالات هي مجموعة الأوصاف وبهذا يقول فتجنشتاين عن طريق القضايا وحدها نستطع أن نتصور

---

(1) المصدر السابق ص113

(2) د. يحيى هويدي (الوضعية المنطقية في الميزان) ص 93

خصائص من المادة أي أنها تتولد فقط عند دخول الأشياء أو الموضوعات في تشكيل أو في مركب ما[1].

والمبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه كل فلسفة فتجنشتاين هو أنه لابد من أن تكون هناك مثل هذه القضايا البسيطة التي لاتقبل التحليل مادام من الضروري أن تكون هناك قضايا تنطوي في حد ذاتها على معنى محدد دون أن يكون كل كيانها مستندا الى تلك العلاقات المنطقية الباطنية التي تجمع بين بعضها والبعض الاخر ولاشك أن هذا المبدأ لايخرج عن كونه صورة من صور الاتجاه التجريبي التقليدي الذي يقرر أنه أذا أريد لبعض التصورات أو القضايا أن تكون ذات معنى فإنه لابد لها من أن تكون مشتقة من العالم[2].

وما يجعل في أمكان أية جملة أن تعبر عن قضية أولية إنما هو كونها (صورة) تمثل حالة ممكنة من حالات الواقع أعني تنظيماً ممكنناً للموضوعات تتكون منه الواقعة وحين يقول فيلسوفنا عن القضية أنها صورة للواقعة فهو يعني بذلك أن القضية تمثل أو تصور أو تقابل أو تقوم مقام (الواقعة) وهو معناه أن القضية صورة منطقية للواقعة. إن الصورة والواقعة تنطوي على شكل منطقي واحد بعينه[3].

أن كلاً من المعنى الذي تنطوي عليه الجملة والواقعة التي تقرر وجودها لايمكن أن يعد (مكانياً) أما الشيء المشترك بين (المعنى) و(الواقعة) فهو البناء المنطقي، أن القضية لاتمثل على وجه التحديد، صميم الواقعة بل هي تمثل بالاحرى أمكانية الواقعة أعني أمكانية (وجود) أو (لاوجود) الوقائع الذرية.

---

(1) المصدر السابق ص 94

(2) المصدر السابق ص 260

(3) د زكريا إبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 261

2. العلاقة ومفهومها في فلسفة فتجنشتاين:

عندما أراد فتجنشتاين أن يوضح معنى العلاقة كما نفهمه قال (بدلاً من أن نفهم[1] التركيب الرمزي أ ع ب، أن (أ) يتصل ب (ب) بعلاقة هي (ع). علينا أن نفهمها على أن (أ) تتصل ب (ب) بالعلاقة (أ، ع، ب) والذي يقصده من هذه العبارة أن لانخلع على العلاقة أي وجود مستقل عن التركيب الذي تدخل فيه فلا وجود للعلاقة (ع) في ذاتها. تماماً كما أنه لاوجود للأسم في ذاته لأن الاسم لابد أن يولد اسما أخر (وهو يوضح من معناه أننا لسنا بصدد تركيب شيء بل بصدد تركيب رمزي ولذلك فهو يصرح عن طريق القضايا فقط نستطيع أن نتصور الخصائص المادية أي أن هذه الخصائص تتولد فقط عن طريق تشكيل الموضوعات، والموضوعات هنا هي (الاسماء) أو (الالفاظ).

إن الاسماء الحقيقية هي رموز مجرد رموز، الأسماء هي الرموز البسيطة والاشارة اليها بحروف فردية، وإذا كان ذلك كذلك فمن الخطأ أن نقول إن (ع) العلاقة هي التي تربط بين (أ، ب) بل علينا أن نوجه أنتباهنا الى التركيب اللفظي الجديد الذي أحلنا اليه الرموز (أ) وأعني به التركيب (أ، ع، ب) في حالة الاجابة عن كيف تكون العلاقة في حالة خصائص المادة. فيجيب فتجنشتاين أن خصائص المادة علاقات في هذه المسألة حاول الوضعيون أن يتوصلوا الى مفهوم أو تحويل مفهوم العلاقات القائمة بين الأشياء الى (صفات) فالعلاقة القائمة بين (أ، ع، ب) هي عبارة عن موضوع واحد يشير الى حدود مختلفة وهي هنا لاتشير الى وصف يوصف بها الشيء نفسه وليست علاقات بين شيئين أو رمزين مختلفين، على أاس أن الصفة داخلة في تركيب الشي[2].

---

(1) د. يحيى هويدي (الوضعية المنطقية في الميزان) ص 95

(2) المصدر السابق ص96

3. خصائص المادة في فلسفته:

يقسم فتجنشتاين خصائص المادة أو الموضوع الى: خصائص ذاتية، وخصائص خارجية. والخصائص الذاتية هي التي يجب أن يكون الشيء حاصلاً عليها لكي يكون ما هو أما الخارجية فهي التي حدث أن أصبحت له. وواضح أن هذه الخصائص تمثل من العالم المادي ما نطلق عليه أسم خصائص المادة الاساسية ولكن معنى هذه الخصاءص وقد تغير تماما هنا فالخصائص قد إختلفت فهي ليست قائمة في المادة. إذ أنه لامادة هناك وليست تأثرات ذاتية لأنه لا علاقة لها بالذات ولأنه لاوجودللذات في فلسفته وإنما هي(إشكال) أو (جسور) والمهم هو أن نلاحظ أن هذه العلامات أو الصور أو الاشكال للشعور أو للخاصية الخارجية للشيء أما الشعور نفسه فلا يرى والهدف الذي يرمي أليه فتجنشتاين هو أن يقول لنا إن الخصائص الخارجية للأشياء لا ترى وهذا أمر طبيعي أذا كانت الأشياء نفسها لاوجود لها والمقصود بالشيء هنا هو الجوهر المادي(1).

والشيء نفسه ينطبق على الخصائص الذاتية فعندما يكون أمامي مصباح أزرق وقلم أحمر فإن الذي يهمنا هو الصورة أو الشكل الذي يجمعهما وليس اللون فاللون هو خاصية ذاتية للأشياء بالرغم من أختلافها في الألوان وبالأشكال بالرغم من هذا الاختلاف الا أن فتجنشتاين يرى أن هذه الاشكال ضرورية للأشياء بل أن الأشياء حاصلة عليها بنوع من الحتمية فأذن هناك نوع من الحتمية في تعيين خصائص الأشياء لكن هذه الحتمية ليست مطلقة لأن الحرية تتخللها فقد يكون الشكل الذي يدخل فيه الشيء لوناً أو حجماً أو طعماً وبإختلاف الشكل الذي يدخل فيه الشيء تتغير المركبات التي تمثلها أما الأشياء أو الموضوعات فهي ثابتة ويقول: (الموضوعات هي مايكون ثابتاً لايريم. أما تشكيلاتها أو مركباتها فهي مايتغير وما لايتغير) فالموضوعات خالدة وهي تمثل نهاية التحليل(2).

---

(1) د يحيى هويدي (الوضعية المنطقية في الميزان)ص 105

(2) المصدر السابق ص107

إن الخصائص الذاتية والخارجية كلها خفي مستورة أن موضوعات فتجنشتاين وخصائصها لاترى.

وحول التفريق بين الاسماء والقضايا يقول فتجنشتاين أن الاسماء لها معنى ومعناها ليس شيئاً أخر الا الموضوع الذي تدل عليه وأنني لكي أعرف أسم معين فلا بد لي من معرفة موضوعه، ومن هنا نستدل على أن موضوعات فتجنشتاين موضوعات ميتافيزيقية[1].

ونجد فتجنشتاين يقول في موضع أخر والموضوعات هي مايمكن تسميته الرموز وتمثلها أنني أستطيع فقط أن أتحدث عنها ولكنني لاأستطيع أن أدخلها في كلمات وذلك لان القضايا تستطيع أن تقول كيف تكون الأشياء لكنها لا تستطيع أن تقول ماهي الأشياء[2].

إن خصائص الأشياء بنظر فتجنشتاين هي مجرد علاقات مستورة خفية ولكنها تشير اللى أنها ليست كذلك في نظرنا كما أنها ليست تأثرات ذاتية خلف الذات العارفة وهي أيضاً ليست (عللاً أو مؤثرات قائمة في المادة وتنطبع على أعضاء الحس أنطباع الصورة على الشمع على نحو يصبح فيه الإدراك الحسي مجرد ظاهرة فيزيائية أو كيميائية إنما هي (إن كانت صفات أو خصائص أولية مثل الشكل والجسم والعدد والحركة تحديدات تجريبية للشيء أو الجوهر داخل المكان الزماني، أما أن كانت ثانوية مثل اللون والطعم فهي حركات موضعية على الجسم في الوسط المحيط ومن ثم في العضو الحاس، فاللون مثلاً يختلف باختلاف الضوء المنتشر على سطح الجسم في الوسط المحيط[3]

وجواب تحديد معنى الموضوعات أو الاسماء التي ترمز إليها يقول (الأسماء شبيهة بالنقط (جمع نقطة) أما القضايا شبيهة بالسهم أنها تحمل مغزى) والذي

---

(1) المصدر السابق ص108

(2) المصدر السابق ص109

(3) المصدر السابق ص109

يقصده الفيلسوف أن الأجسام والموضوعات أو الأشياء شبيهة بالنقط الرياضية وعندما يقول علماء الرياضة عن النقطة الهندسية أنها وهمية بإعتبار أن النقطة لاوجود لها في الواقع، إن النقطة الرياضية الحقيقية وجودها مجرد لأنها من خلق الوهم. النقطة في عرف الرياضين والهندسيين عبارة عن متصل زماني مكاني بعرف الوضعيين أي يجب أن يكون للنقطة وضعين بإعتبارها متصلاً فأول ماتمثله النقطة في هذه اللحظة أو الان تشغله من حيز في الفراغ بإعتباره شيئاً له أبعاد ذاتية[1].

تحليل اللغة:

1. تحليل اللغة في فلسفة فتجنشتاين:

إن اللغة لديه هي تصوير للعالم الخارجي واللغة تنقسم الى عبارات وقضايا كما العالم ينقسم الى وقائع. هناك قضايا بسيطة هي القضايا الاولية أو الذرية كما لابد من وجود وقائع ذرية تقابل تلك القضايا الأولية بحيث يتوقف صدق أو كذب القضية على وجود أو عدم وجود مثل هذه الوقائع، إن وجود الوقائع والأشياء هي التي تكون جوهر العالم لأن عدم وجود جوهر للعالم سوف يحيلنا الى جوهر أخر، وهكذا كان التحليل هو الهدف الاساسي في فلسفته وأن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت في أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى، إن سوء فهم منطق اللغة هو الذي أدى الى ظهور معظم المشكلات الفلسفية وان هذه المشكلات لايتم حلها الاإذا أستخدمنا اللغة الاستخدام الصحيح وهو يقول (إن الفلسفة كلها عبارة عن تحليل للغة)[2].

يرجع فتجنشتاين نشوء القضايا الميتافيزيقية الى سوء فهم منطق اللغة وهو نتيجة عدة عوامل منها:

1. إن الخلط بين الصورة المنطقية الظاهرة للقضايا وبين صورتها الحقيقية.

---

(1) المصدر السابق ص110

(2) د. عزمي أسلام (لدفيج فتجنشتاين) ص 138

2. الظن بأن معنى اللفظة عبارة عن شيء يمكن أن نشير إليه ونقول هذا هو المعنى.
3. الخلط بين التصورات الصورية (المعاني الكلية) وبين تصوراتنا عن الاعلام أن مشكلات الفلسفة تأتي نتيجة الخلط بين التصور الصوري واسم العلم.
4. الخلط بين مايمكن قوله ومالايمكن قوله بل إظهاره فبالنسبة له هناك مايمكن قوله وهنك مالايمكن التعبير عنه بواسطة اللغة بل إظهاره فقط فإذا حاولنا أن نقول مالايمكن قوله فإننا بذلك نتجاوز حدود اللغة ويكون كلامنا لامعنى له[1].

إن حدود الواقع الذي أدركه هو حدود اللغة التي أعبر بها عن هذا الواقع طالما كانت القضايا رسما للوجود الخارجي.

2. الشكل الثابت والمتغير في القضايا عند فتجنشتاين:

إنّ القضية عند فتجنشتاين تنطوي على شكل ومضمون والشكل هو الثابت في حين أن كل ماعداه متغير أن القضية المنطقية (أ، ع، ب) بالرغم من تغير الاجزاء أو الثوابت الداخلة فيها فإنها تحافظ على الشكل المنطقي فنقول (د، ه، و) فالشكل يبقى. الا أن المتغيرات هي التي أختلفت ويقترح فتجنشتاين للتخلص من الاشكالات التي تثيرها لغة الحياة اليومية إنشاء لغة خاصة تخضع لقواعد النحو المنطقي أو (التركيب المنطقي) وقد حاول كل من رسل وفريجة إبتداع رمزيات منطقية من هذا القبيل، إن الميزة الكبرى لاية لغة منطقية هي أنها توجه إنتباهنا نحو الخواص الشكلية أو (الخصائص الصورية) للموضوعات أو الوقائع أن القضايا لاتعبر عن شكل الوقائع بالمعنى المتعارف عليه بقدر مايكون الكاشف لسرها. ومعنى هذا إن وجود أي بناء في أية حالة ممكنة من حالات الواقع ليس مما يمكن التعبير عنه في أية قضية تمثل حالة الواقع والهوية القائمة في الشكل بين القضية والواقعة تفسر لنا تمثل القضية للواقعة. إن الميزة الكبرى التي تتسم بها الرمزية المنطقية الدقيقة

(1) المصدر السابق ص 143

هي أنها تجنبنا مشقة النطق بكلام يخلو من كل معنى (ولاشك) أن الاستعمال الصحيح للرموز عملية سهلة تتحقق بشكل مباشر[1].

أن الموضوعات بنظر فتجنشتاين مفهوم زائف (شبه تصور) وذلك لاستحالة العثور على خاصية تكون مشتركة بين جميع الموضوعات، إن الموضوعات غير قابلة للتحليل، وبما أننا نسمي واقعة ذرية، إنما نفترض صدق قضية ذرية معينة الا وهي تلك القضية التي تقرر وجود ترابط بين مقومات أو عناصرذلك المركب[2].

أن اللغة في رأي فتجنشتاين لاتستطيع التعبير عن أي شيء يتناقض مع المنطق والواقع أنه ليس فيوسعنا أن نتحدث عن شيء لانعقله أو لا نفهمه وليس في وسعنا إن نقول إن في العالم (هذا) ولكن ليس فيه (ذاك) فإن مثل هذا القول يفترض إن في وسع المنطق أن يستبعد بعض الإمكانيات من العالم في حين إن مثل هذه العملية تستلزم أن يكون في إمكان امنطق (المضي الى خارج حدود العالم)حتى يتسنى له أن ينظر الى تلك الحدود من داخل العالم ومن خارجه[3].

ويقرر فتجنشتاين أن معنى العالم خارج عن العالم ولوكانت هناك قيمة لكان عليها (أن تقوم خارج نطاق جميع الاحداث والوقائع لأن الاحداث والوقائع جميعها عرضية)[4].

لقد كان للفيلسوف تصوراً جديداً للغة بعد ظهور كتابه بحوث فلسفية فإنه نظر إليها بوصفها نشاطاً ينحصر في إستخدام الكلمات كأدوات وأصبحت النظرية الجديدة في المعنى تقرر أن معنى أية كلمة لايتمثل في أي موضوع قد يفترض في الكلمة أنها تقوم مقامه، واللغة وفق التصور الجديد البرجماتي (وتبعاً للغة الحياة اليومية تجعل منها أكثر من مجرد وسيلة لتصوير الوقائع).

(1) د. زكريا أبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 264

(2) المصدر السابق ص 265

(3) المصدر السابق ص265

(4) المصدر السابق ص269

إن اللغة مكونة من كلمات تقوم مقام الموضوعات. وإن للغة إستعمالات كثيرة تخرج عن نطاق وصف الأشياء، إن اللغة أشبه ماتكون باللعبة من حيث أنه لابد من إلتزام بعض القواعد في كل منها، وإنه لاسبيل الى بلوغ الوضوح المطلوب حول معنى أية كلمة اللهم الا بالرجوع الى طرق إستعمالها. لقد أفاض فتجنشتاين في الحديث عن اللغة بوصفها (لعبة) أحياناً وبوصفها (أداة) أحياناً أخرى فما ذلك الا لانه قد وجد في المنطق بأنه لغة نشاطاً معيناً أو صورة من صور الحياة ويدعو فتجنشتاين الى التخلي عن الرأي القائل بأن اللغة هي (مجرد حساب منطقي) كما يدعو الى رفض النظرية القائلة بأن ماهية الدلالة منحصرة في عملية التمثيل أو التصوير[1]

وحول نظرية فتجنشتاين في المعنى يقول د. زكريا إبراهيم: إن الألعاب اللغوية لايكون للألفاظ معنى الا في نطاقها إنما هي أشكال من الحياة أو أساليب من النشاط (تحكمها أنظمة من القواعد وكل صورة من حيث صور الحياة لابد من أن تنطوي على مواقف وجدانية، وأهتمامات عقلية وسلوك عملي، فهو شيء أشمل وأوسع من تلك العملية الحسابية التي تتداول فيها بعض الرموز المحددة، أو نتعامل فيها ببعض عملات نقدية من نوع خاص هي ما إصطلحنا على تسميته بإسم (الالفاظ)).

إن كلمة (لعبة) تستعمل على أنماط عديدة مختلفة بحيث قد لانجد (موضوعاً) محدداً تشير إليه هذه الكلمة أوقد لانعثر على ماهية جوهرية تجمع بين شتى الموضوعات التي نطلق عليها هذا اللفظ وعند إستعراض شتى الألعاب نجد أن ثمة سمات خاصة محددة تجمع بين تلك الالعاب وإن كانت هناك شبكة معقدة من المشابهات المتداخلة بين تلك الألعاب ومن هنا فإن فتجنشتاين يقول بوجود (مشابهات عائلية) بين كل تلك الألعاب على أعتبار أنها جميعاً تنتسب الى عائلة لفظية واحدة، وإن الإستعمالات المتنوعة للتعبير الواحد تكون أسرة لغوية وعائلة

---

(1) المصدر السابق ص272

لفظية وأن السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الفلسفية المتعلقة بماهية اللغة إنما تكون بفحص اللغة على نحو ماهي مستعملة بالفعل في العديد من الحالات.

وهو حين يقول إن معنى أية كلمة هو إستعمال هذه الكلمة في اللغة إنما يعني إن المهم هنا هو (المقصد) أو الهدف الذي يرمي أليه من وراء إستعمالنا لتلك اللفظة ويمكننا إن نقول أن فهمنا لاية كلمة هو أشبه مايكون بفهمنا لأي فعل فأن الفعل يظل عديم المعنى، الى أن نتحقق من نوع النشاط الذي ينهض به هذا الفعل وبالتالي الى أن نتمكن من إدراك الغاية التي يهدف أليها أو المقصد الذي يرمي الى بلوغه[1].

ولو أنعمنا النظر في نظرية فتجنشتاين في المعنى لأدركنا أن الفلسفة عنده بإعتبارها توضيحاً للمعاني تختلف إختلافاً تاماً عن عملية بناء نظام خلقي أو (تدرجي) من الأشكال المنطقية أو الصور المقالية فعلى حين أن الرسالة وفلسفتها في التحليل المنطقي كانت تهدف الى وضع قواعد دقيقة لعملية أو عمليات (الترجمة) المنطقية غير أن المباحث الفلسفية قد أصبحت تنظر الى الفلسفة على أنها مجرد جهد سلبي يراد من ورائه الكشف عن المتناقضات التي يقع فيها الفلاسفة الميتافيزيقين فليس دور الفلسفة هو البحث في المعنى أو الإهتمام بدراسة (اللغة العادية) فحسب إنما تعتمد وظيفتها أيضاً الى القضاء على نوع خاص من الحيرة أو الارتباك اللفظي الذي طالما تعرض له الفلاسفة التقليديون في معالجتهم للعديد من المشكلات الميتافيزيقية ولاشك أن معظم النظريات الميتافيزيقية هي في العادة وليدة سوء فهم لبعض فروض التماثل اللفظي إن لم تكن عثرة لانخداع الفلاسفة بالتركيب الظاهري لبعض العبارات أو الكلمات ومن هنا فإن مهمة الفلاسفة تنحصر في الكشف عن المعاني الدقيقة للعبارات أو الكلمات من خلال إستعمالاتها الحقيقية في صميم اللغة العادية[2].

---

(1) المصدر السابق ص277

(2) المصدر السابق ص274

وتعتمد نظرية التماثل بين اللغة والعالم الخارجي على تحليل مكونات كل منهما لمعرفة اللبنات البسيطة التي تتألف منها اللغة والعالم الخارجي فهي تتناول طبيعة القضايا وعلاقتها بالواقع على أساس وجود صلة تماثل بين القضية والواقعة وعلاقة مطابقة بين أجزاء القضية وأجزاء الواقعة بحيث يمكن النظر الى هذه العلاقة على أساس التماثل في التركيب [1]

وهو يقرر أن اللغة هي المجموع الكلي للقضايا وهو يناقش القضية المفيدة وعلاقتها بالفكرة وبين القضايا الميتافيزيقية هي خالية من المعنى وأن معظم القضايا التي عملها الفلاسفة تقوم على عدم فهم لمنطق اللغة ويركز بحثه على القضايا وعلاقتها بالعالم الخارجي وخصائصها من حيث الصدق والكذب فيرى آن القضية تبين وجود الوقائع الذرية وعدم وجودها وأن المجموع الكلي للقضايا الصادقة هي مجموع العلم الطبيعي [2].

وفي المرحلة التالية من حياة فتجنشتاين يبدأ بمناقشة اللغة من زاوية جديدة غير زاوية المنطق والرياضة فليس اللغة مجرد قضايا لها علاقة واحد بواحد بل إنها أداة لتحقيق أغراض بشرية وهكذا بدأ يشق لبناء فلسفة تحليلية جديدة تقوم على دراسة لوظيفة اللغة وعملها اليومي. إن تحليل اللغة يستلزم شخصاً يتحدث بها وشخص آخر يستمع أليه، وهي وضعية بسيطة باللغة ويسمي فتجنشتاين هذه الوضعيات اللغوية اللغوية (لعب لغوية) وهو الاصطلاح الذي يؤلف محور فلسفته في تحليل المعاني والافكار والسلوك[3].

وفي موضع أخر يقول الدكتور ياسين خليل (في اللغة نحن نعمل لانفسنا صوراً للوقائع وإن العناصر التي تكون الصورة تمثل الأشياء لان الصورة تؤلف أو تتألف من عناصر مرتبطة بطريقة معينة وإن هذه الطريقة في الترابط للصورة هي تركيبها، وبذلك تكون الرابطة بين تركيب الواقعة وتركيب الصورة وثيقة

(1) دياسين خليل (مقدمة في الفلسفة المعاصرة) ص120
(2) المصدر السابق ص115
(3) المصدر السابق ص117

ومتماثلة وعلى هذا الأساس يجب أن يكون بين الصورة وما تصوره شيء متماثل لكي تكون صورة لشيء أخر أو الصورة تتميز بصورة أساسية عن تركيب الواقعة وهي أن الصورة قد تتفق مع الواقعة وقد لاتتفق وأن هذا الاتفاق هو الذي يجعل الصورة صادقة بينما تكون كاذبة في حالة عدم إتفاق الصورة مع الواقعة والقضية في رأي فتجنشتاين هي صورة الحقيقة[1].

وهنالك تماثل بين القضية والواقعة فالقضية هي صورة الواقعة وأن أولياتها هي الأسماء والأسم في القضية تماثل الشيء في الواقعة على إعتبار أن دلالة الاسم هو الشيء وأن الشيء هو معنى الاسم ويرى فتجنشتاين أن القضية ماهي الارمز يتألف من أوليات وأن للقضية معنى ودلالة وهنالك إختلاف بين الاثنين وأن الخلط بينهما يؤدي الى الوقوع في الاخطاء فللقضية معنى تعبر عنه وهي الفكرة ونحن نستطيع أن نفهم القضية بغض النظر عن معرفتنا دلالتها وفيما وإذا كانت صادقة أو كاذبة[2].

وهناك تحديد للعلاقة بين عالم اللغة وعالم الواقع بحيث يمكن الوصول الى النتائج التالية[3].

أ. تؤلف الاسماء الوحدات الاصغر في عالم اللغة (أ) تؤلف الأشياء الوحدات الاصغر في عالم الواقع.
ب. تتألف القضية من أسماء.
ج. تتألف الواقعة من أشياء.
د. القضية هي الوحدة الفكرية الاساسية.
ه. الواقعة هي الوحدة الواقعية بأعتبارها التركيب اللغوي الذي يحتمل التي يتألف منها العالم ولها الصدق والكذب. تركيب معين ولكنها ليست صادقة وليست كاذبة.

---

(1) المصدر السابق ص128

(2) المصدر السابق ص128

(3) دياسين خليل (مقدمة في الفلسفة المعاصرة) ص129

و. القضية البسيطة قابلة للتجزئة الى قضايا أبسط منها.

ز. الواقعة البسيطة غير قابلة للتجزئة الى وقائع أبسط منها.

أن صدق القضية البسيطة أو (الذرية) أو كذبها يعتمد على الواقعة التي تصورها فتكون القضية صادقة في حالة مطابقتها للواقعة وتكون كاذبة في حالة عدم مطابقتها، والقضية البسيطة في نظر فتجنشتاين لها مايماثلها في العالم الخارجي وهي الواقعة البسيطة وإذا كانت القضية البسيطة صادقة فإن الواقعة البسيطة موجودة وإذا كانت القضية البسيطة كاذبة فإن الواقعة غير موجودة[1].

وحول نظرية المعنى يؤكد د. ياسين خليل مايلي: إن نظرية المعنى عند فتجنشتاين في الرسالة تختلف عن نظريته في المرحلة المتأخرة فقد أقلع عن كون نظريته في التطابق بين اللغة والواقع بل أخذ بطريقة تجزئة اللغة وملاحظة كيفية عملها في الحياة اليومية فيرى فتجنشتاين أن اللغة مجرد أداة لتحقيق الاغراض والحاجات الانسانية وهي أداة تعمل في الحياة بطرق مختلفة وأن عمل الفلسفة مع اللغة بتجلى في عدم إستخدام اللغة لتحقيق غرض ما. بل لتكون أداة موضوع للدراسة والتحليل وأن تحليل اللغة يضعنا أمام مشكلة هي أن علينا أن نقوم بتجزئة اللغة لدراستها ونعني بتجزئة اللغة أي أن نقسمها الى أجزاء بإعتبار أن كل جزء منها يقوم بعمل مساو وهذه الاجزاء هي (اللعب اللغوية) فالاستعمالات في اللغة ثابتة حسب ما متفق عليه ولايجوز إستخدام هذه العبارات خلاف ما متفق عليه، إن اللغة عند فتجنشتاين ماهي الا مجموعة من اللعب اللغوية المترابطة وأن الغاية منها هي في تحديد معنى العبارات المستخدمة فإذا كان للرمز الواحد في اللغة المنطقية فكرة واحدة فقط فأن الكلمة أو الإسم الواحد فيتحليله الحالي للغة معاني كثيرة هي مجموع الإستعمالات للكلمة أو الإسم في عبارات لغوية مختلفة[2].

---

(1) المصدر السابق ص 129

(2) المصدر السابق ص 133

التحليل في فلسفة فتجنشتاين

لقد أدخل فتجنشتاين في معرض تقديمه لارائه تشبيهه (الألعاب اللغوية) الذي يعني به الاستخدام الفعلي لجزء معين من اللغة هي أشبه بلعبة (كالشطرنج مثلاً) ولهذه اللعبة قواعد معينة ينبغي على كل من مارسوها أن يراعوها. كما أن هناك قيوداً معينة على الحركات المسموح بها ويرفض فتجنشتاين عالمه المنطقي السابق كما عرضه في الدراسة رفضاً تاماً. فقد بدا له عندئذ أن من الممكن تحليل جميع القضايا الى مكونات نهائية بسيطة لا تقبل مزيد من التجزيء ومن ثم كان يطلق على هذه النظرية احياناً أسم (الذرية المنطقية) وهي تشترك في كثير مع نظريات أسبق منها عن المكونات النهائية، البسيطة التي قال بها العقلانيون وهذه الفكرة هي أساس جميع محاولات وضع لغة كاملة تعبر عن كل شيء ناقص قدر ممكن من الدقة أما في المرحلة المتأخرة فقد أنكر فتجنشتاين إمكان إيجاد مثل هذه اللغة فمن المستحيل أن نقضي على الخلط قضاءاً مبرماً[1].

وهكذا فإننا نتعلم كيف نلعب عدداً من الألعاب اللغوية المتنوعة نكتسب معنى الكلمات عن طريق إستخدامها ومن خلاله وفي بعض الأحيان نعبر عن ذلك بطريقة أخرى فنقول إننا نتعلم (النحو) أو (المنطق) الخاص بكلمة معينة وهي تعبير فني أصبح شائعاً على نطاق واسع في التحليل اللغوي وهكذا فإن إثارة المشكلات الميتافيزيقية ينجم عندئذ عن نقص في إدراك (النحو) الخاص بالكلمات ذلك لأننا بمجرد أن نفهم القواعد فهماً صحيحاً، لاتظل لدينا رغبة في طرح مثل هذه الاسئلة بعد أن يكون العلاج اللغوي قد شفانا من هذه الرغبة[2].

واللغة كما ذهب في الرسالة وهي ناقلة الفكر إنما تهدف الى نقدير الوقائع وهو ما تحققه عن طريق تصوير هذه الوقائع فقد أراد فتجنشتاين بصفة خاصة من قوله إن اللغة تصور الوقائع أن يقول إن اللغة لابد أن تكون شبيهة من حيث البنية فما جاءت لتصوره فالجملة المثبتة تكون صورة لاحدى حالات الواقع الممكنة بنفس الطريقة التي يمكن للخريطة التخطيطية أن تصور بها معركة أو إن تصور بها

---

(1) برتراند رسل (حكمة الغرب) ج2 ص 312

(2) المصدر السابق ص313

الاثاث في الغرفة، إن اللغة الكاملة ممكنة التصور كما أنها ممكنة التركيب من حيث المبدأ وفيمثل تلك اللغة على سبيل المثال تكون علاقة الأشياء المكانية مصورة تصويراً واضحاً تاماً عن طريق العلاقة المكانية بين أسمائها فالإستعمال الوحيد للغة الذي يكون كامل الدلالة. هو أن تصور الوقائع، وهناك بعد ذلك إستعمال إشتقاقي للغة ولكنه أستعماله المشروع وهو الاستعمال الذي نصوغ به تحصيلات الحاصل أما فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعنى، وتحصيل حاصل المشروع مع خلوه من المعنى فلا يوجد إستعمال مشروع للغة، وكل محاولة تبذل لاستخدام اللغة على صورة أخرى لن تكون الاهباء وبصفة خاصة لن تكون جميع الأحوال الأخلاقية والميتافيزيقية الا أشباه قضايا[1].

وعند كتابته كتاب (مباحث فلسفية) نجده يتخذ طريقاً أخر يخالف الطريق الذي أوضحه في الرسالة واما أساس النظرة الجديدة الى اللغة من زاوية جديدة فقد نبذ الرأي القديم الموجودة في الرسالة والقائل بأن هناك من حيث المبدأ لغة علمية كاملة واحدة مهمتها الوحيدة هي وصف االعالم، أما الأن فقد نظرنا الى اللغة على أنها مجموعة غير محددة من المناشط الاجتماعية يخدم كل مناشط منها غرضاً مختلفاً عن سواه هذا وكل طريقة من هذه الطرق المتميزة في إستخدام اللغة أسماها فتجنشتاين بلعبة اللغة[2].

إن القضية عند فتجنشتاين مقطوعة الصلة بمفهوم القضية عند غيره مقتضى فيها بشيء أنها تحمل حكما ولاقضاء وأطرافها. بل ألفاظها (ولانسبة بينها فالقضية عنده لها وجود منطقي، والقضية عنده تقدم لنا صورة أو لوحة منطقية وإن القضية لاتحمل معنى بل مغزى فقط ومغزاها ليس شيئاً ثابتاً وليس شيئاً ماثلاً أمامنا بل قائم فقط في مغزاها الممكن في الاتجاه الذي تشير إليه لانها (أي القضية) مجرد سهم لارأس له يقف عنده إنها أذن ليس سهم بل مجرد مؤشر[3].

---

(1) جلال كامل واخرون (الموسوعة الفلسفية المختصرة) ص292

(2) المصدر السابق ص 293

(3) ديحيى هويدي (الوضعية المنطقية في الميزان) ص 120

إن تفهم قضية يعني أن نعرف ماذا سيكون عليه الحالة لو كانت صادقة ومعنى هذا أننا نستطيع أن نفهم القضية دون أن نعرف أذا كانت صادقة أو كاذبة ولا أول على هذا أننا نفهم مغزى القضليا الكاذبة فلو كان معنى القضية يتحدد عن طريق مطابقتها للواقع، لاصبحت جميع القضايا الكاذبة غير مفهومة ولامعنى لها لكننا نفهم مغزى القضية الكاذبة أو على الاقل نفهم ماتشير أليه من معنى[1].

على الرغم من أن القضية تقدم لنا لوحة الأن ثمة إختلاف كبير بين اللوحة هنا واللوحة التي يقدمها الفنان فكل عنصر من عناصر الصورة له معنى ودلالة بل يعني شيئاً ما ويدل على شيء ما، أما اللوحة التي يقدمها فتجنشتين فلا تقابل شيئاً ولاتدل على شيء، لأن دخول المعايير والدلالة والمعنى لفقدت وجودها المنطقي وسقطت في عالم الواقع الذي يعتبره المناطقة الذريون العدو اللدود ويقول إن الاسماء لها معنى ولكن لامغزى لها أما القضايا فتحمل مغزى ولكن لايعني شيئاً أن المعنى تشير إليه الاسم بهذا المعنى هو الموضوع أو الشيء كما يفهمه هو أما مغزى القضية فهو ليس شياً غير واقعها اللفظي إن القضية كما يفهمها فتجنشتاين لاتعبر عن واقع خارجي ولاتعبر عن موقف أنها تصف موقفاً فقط والقضية لا تسمى موقفاً إنها لاتشير الى موقف بل تصف الموقف فقط (والموقف هنا ليس هو الموقف الكائن بالفعل بل هو الموقف الممكن) والقضية لاتحتوي بالفعل على مغزاها. إنها تتضمن فقط إمكانية التعبير عن هذا المغزى[2].

إن اللوحة اللفظية التي تقدمها القضية تصور فقط التقاء الوقائع(السالبة والموجبة) وإن مجموع المحصلات الموجبة والسالبة تمثل الواقع وتفترض القضية السالبة وجود القضية الموجبة. بمعنى أن كل قضية لها قطبان الموجب والسالب أي صدقها أو كذبها لاننا هنا في عالم الممكن اللفظي لانتعداه، إن واقع القضية عند فتجنشتاين واقع حركي ملئ بالحركات مثل حركة الفهم أو المؤشرات وحصيلة هذه الحركة (حركة الالفاظ) هي ماتقدمه القضية عن الواقع[3].

---

(1) المصدر السابق ص121

(2) المصدر السابق ص 122

(3) المصدر السابق ص 122

وإن القضايا الذرية على نوعين:

1. القضايا البسيطة أو الذرية.
2. القضايا المركبة والقضية المركبة أو الجزئية هي التي تتكون من قضيتين أو أكثر من القضايا البسيطة ولكن معظم القضايا لديهم مركبة لان القضية البسيطة تمثل واقعة ذرية وبما آن الوقائع الذرية لاتمثل شيئاً باعتبارها تمثل موضوع أو صفة كيفية أو موضوع أو علاقة فإن وصف الواقعة الذرية عن طريق الالفاظ لايولد وصفاً آخر. ويقول في موضع أخر (القضية أية قضية — دالة لصدق القضايا البسيطة. القضية التي من الممكن أن تنحل الى قضايا بسيطة ترتبط عناصرها بألفاظ بنائية مثل (الواو) واو العطف، وإن هذه الألفظ البنائية هي مايطلق عليه فتجنشتاين أسم (الثوابت) وإن هذه الثوابت لاتمثل شيئاً مما يجري في الواقع بقوله (فكرتي الرئيسية هي أن الثوابت المنطقية ليست تصويرية) إن القضية السالبة لامعنى لها عند فتجنشتاين وذلك لأنه لو كان لها مغزى لكان من الممكن أن تنحل الى قضايا أبسط منها ولكننا لانستطيع ذلك بأزائها لأنها مجرد حالة تحد من هدف القضية[1].

ويقسم فتجنشتاين القضايا إلى ثلاثة أنواع:

1. قضية صادقة دائماً.
2. قضية كاذبة دائماً.
3. قضايا تحتمل الصدق والكذب. والقضايا اللاولى قضية ضرورية مثل قضايا المنطق والرياضيات وهي قضايا تحصيل حاصل، وهي قضايا تكرارية، أكرر فيها معنى لاحصل على ماكانت حصيلة من قبل وإن علماء الرياضة يبدأون علومهم من مصادرات وتعريفات يضعونها في حرية تامة غير مشروطة وكل مايصلون إليه من نتائج يكون متضمناً من هذه المصادرات والتعريفات التي بدوأ منها وإن قضايا المنطق والرياضيات قضايا رمزية تستخدم الرموز في صيغتها والرموز

(1) المصدر السابق ص 124 س

متغيرات في مقابل الثوابت والمتغيرات لاتشير الى شيء محدد في الواقع. والقضايا الكاذبة دائماً هي القضايا المتناقضة ذلك مثل قولي (السماء ممطرة) وغير ممطرة وأن هذه القضية تقدير لواقع كاذب متناقض. أما القضايا الكاذبة فهي تلك التي تصف وقائع تجريبية وتكون هذه القضايا صادقة إذا كانت الحقيقة التي تقدرها تطابق الواقع وكاذبة إذا كانت الحقيقة التي تقدرها لاتطابق الواقع[1].

(الخاتمة):

لقد كانت فلسفة فتجنشتاين واحدة من الفلسفات التحليلية التي إنطلقت من تحليل اللغة بإعتبارها الركيزة الأساسية في نشوء القضايا الميتافيزيقية وبالتالي الى نشوء مشاكل الفلسفة من هنا كان تركيز الوضعية المنطقية عامة وفتجنشتاين بخاصة على أنشاء لغة موحدة منطقية تكون هي البديل الذي نستطيع من خلاله التعامل وبنجاح مع مشاكل الفلسفة وبصورة خاصة من أجل تلافي ذلك اللغط وسوء الفهم والاستخدام للغة وكانت الصورة التي قدمها في كتابه (الرسالة المنطقية الفلسفية) تراكتاتوس هي الصورة التي كانت الأساس الذي بنى عليه لغته الخاصة.

أما فيما يتعلق بتحليل اللغة لديه فاللغة هي تصوير للعالم الخارجي واللغة تنقسم الى عبارات وقضايا كما العالم ينقسم الى وقائع، هناك قضايا بسيطة وهي القضايا الاولية أو الذرية كما لابد من وجود وقائع ذرية تقابل تلك القضايا الأولية بحيث يتوقف صدق أو كذب القضية على وجود أو عدم وجود مثل هذه الوقائع.

إن مثالية فتجنشتاين قائمة على أساس من نظرته الميتافيزيقية التي تتناول في ضوئها كل من العالم واللغة بالتحليل وهي نظرته الذرية المنطقية إذ قد

---

(1) المصدر السابق ص 127

ترتب على هذه النظرة قوله بالنظرية التصورية للغة على أساس أن القضية الأولية تكون رسما يصور واقعة ذرية وترتب على ذلك أن يكون تحقق القضية بمقارنتها بالواقع الخارجي وهو المعيار الذي بناءا عليه يتبن صدق أو كذب القضية. إن حدود اللغة التي أعبر بها عن هذا الواقع وتكون حدود لغتي هي حدود هذا الواقع الخارجي الذي تصوره اللغة يعد وقوعه في خبرتي. وفي هذا المعنى يقول فتجنشتاين (إن معنى العالم هو عالمي يتبدى في الحقيقة القائلة بأن حدود اللغة (اللغة التي أفهمها) تعني حدود عالمي).

يمكننا أن نلخص أهم السمات التي توضح أهمية فتجنشتاين في الفكر الفلسفي المعاصر على النحو التالي:

1. أن فلسفة فتجنشتاين كانت نقطة تحول حاسمة في الفلسفة المعاصرة، والواقع أن التحول الجديد في الفلسفة الذي تم على يد فتجنشتاين لايرجع الى النتائج الفلسفية التي إنتهى إليها بقدر مايرجع الى المنهج الذي إتبعه في بحثه الفلسفي ولاشك في أنه (قدم لنا طريقة جديدة — ذات أثر بالغ — للنظر الى المشكلات الفلسفية القديمة.
2. أن فلسفة فتكنشتاين أشبه ماتكون بالثورة على الفلسفة التقليدية. والثورة التي أحدثها افتجنشتاين في الفلسفة لم تكن مقصورة على إصطناعه طريقة جديدة في الفكر بل كانت واضحة أيضاً فيما يترتب على أصطناع هذا المنهج من تغيير موقفنا من الفلسفة نفسها.
3. كان فتجنشتاين هو الذي وجه أنظار الفلاسفة المعاصرين الى دراسة اللغة على الرغم من إقامة فلسفة للغة لم تكن هدفا له ولاجزءاً من هذا الهدف، فقد بدأ الفلاسفة المعاصرون في السنوات الاخيرة يهتمون بفضل فتجنشتاين بالبحث في طبيعة العبارات التي نقولها عن العقل أو عن الأشياء المادية أو عن الخير، لابالبحث في هذه الأشياء نفسها.
4. كان فتجنشتاين أول من وجه أنظار الفلاسفة لاالى مجرد البحث في اللغة العادية فهذا مافعله (مور) وإنما الى أن لغة الاستخدام اليومي هي الأساس الذي

نحكم به على صحة أو بطلان العبارات التي نقولها فكل كلمة يتحدد معناها بناءاً على الطرق التي تستخدم بها بالفعل في التشكيلات اللغوية أو (العاب اللغة) المختلفة الخاصة باللغة اليومية وبذلك تصبح مهمة الفيلسوف في نظر فتجنشتاين هي أن يعيد الكلمات من أستعمالها الميتا فيزيقي الى إستخدامها اليومي.

5. أن فتجنشتاين كان أول من تكلم في المنطق المعاصر على أنه مجرد علامات إتفاقية لاتكشف عن طبيعة الأشياء.
6. أن فتجنشتاين كان أول من قال بأن قواعد المنطق، إن هي إذا ماحللناها. الا قواعد اللغة فأوجد بذلك نوعاً من التوازن بين قواعد المنطق من ناحية، وبين قواعد اللغة من ناحية أخرى على أساس أن صورة المنطق وصورة اللغة متشابهتان لذا فالفكر واللغة تعني شيئاً واحداً.
7. أن أغلب الأفكار التي ذهب إليها فتجنشتاين سواء في فلسفته الاولى أو فلسفته المتأخرة مثل أفكاره عن الذرية المنطقية والمنطق وعن النظرية التصورية للغة وعن تحقيق القضايا وعن الخلو من المعنى والميتافيزيقا وعن نظرية الإستخدام الفعلي للغة، فضلاً عن تصوره الجديد لوظيفة الفلسفة والمهمة الفيلسوف وللمنهج الذي يصطنعه أثناء أشتغاله بالفلسفة كل ذلك كان له تأثير بالغ في كثير ممن عاصره أو جاء بعده من الفلاسفة.

الفصل الثاني

رودلف كارناب والوضعية المنطقية



الفصل الثاني
رودلف كارناب والوضعية المنطقية

المقدمة:

مشكلة البحث: أذا كان لكل بحث من مشكلة تثير نظر الباحث وتدفعه الى البحث عن علاج شافي لها. فلاشك أن مشكلة هذا البحث قد أشار أليها عنوان هذا البحث وهي علاقة رودلف كارناب بالوضعية المنطقية بأعتبار أن كارناب كان أحد أبرز أعضاء جماعة فينا المنطقية. وبالتالي كانت مشكلة هذا البحث هي الخطاب النقدي الذي يمكن أن يوجه كاناب لمجموعة القضايا والمشاكل التي طرحتها للبحث ثم مقدار أبداعات كارناب في أيجاد الحلول لتلك المعضلات التي لازمت جماعة فينا في أثناء بحثها في مشكلات اللغة وقضايا التحقق والتأييد وأنواع القضايا وغيرها.ولاشك أن مشكلة هذا البحث لاتخرج عن أهداف فلاسفة فيينا عامة وهي محاولة أيجاد لغة موحدة للعلم تنوب عن اللغة الدارجة في الحياة اليومية من هنا كان التأكيد الاساسي على بيان موقف كارناب من جملة المباحث التي طرحتها الوضعية المنطقية للبحث وموقفه منها بالاضافة الى ردوده على جملة من الفلاسفة التي كانت تهاجم محاولة كارناب في أنجاز مشروعه الفلسفي.

هدف البحث: أن عاية هذا البحث تتجلى بصورة واضحة من خلال القضايا التي طرحها كارناب للبحث والتي تمثل الحجر الأساس للبناء التركيبي والمنطقي للغة العلمية لمدرسة فينا فقد كانت لأبحاث بوبر التي طرحها في مجال تكذيب النظريات العلمية بدلاً من تحقيقها الأثر الواضح على تلك الطروحات وبالتالي وضعت جماعة فيينا في موقف صعب أزاء تلك الطروحات وكان من الواجب أن يتحمل أعضاء الجماعة مسؤولية الرد والدفاع عن تلك القضايا بأعتبارها كانت عقبات كان من الواجب أجتيازها.

ولقد أزدادت عناية كارناب بعلم المعاني فأصدر فيه (المدخل الى علم المعاني) عام 1942 و(أدخال الصورة في المنطق) عام 1913 بالاضافة الى (المعنى والضرورة) 1947. لقد تميز الفهم العلمي للعالم بكونه أولاً امبيريا (تجريبياً) ووضعياً ويقول المبدأ الاساسي للتجريبية المنطقية بأن المعطى الحسي هو أساس المعرفة وبكلام أخر (أن صدق كل الأحكام وكذبها ومن ضمنها تلك المتعلقة بحقيقة موضوع فيزيائي يمكن أختبارها في المعطى فقط وبالتالي فأن مدلول كل القضايا يمكن أن يصاغ ويفهم فقط بمساعدة المعطى) وغالباً ميساء فهم هذا المبدأ على أنه يزعم أن المعطى فقط هو الحقيقي وذلك في مقابل الواقعية التي تقول بوجود عالم خارجي حقيقي مستقل عن معطياتنا الحسية، أو في مقابل المثالية التي تقول بحقيقة أفكارنا وتصوراتنا عنا العالم فقط.

حدود البحث: من أجل الدقة العلمية التي نروم فلا بد أن تكون هناك حدود واضحة تحقق الفائدة المرجوة منه. وبالتالي تجعل من نتائجه مقيدة بعيداً عن العرض الموسوعي وقريباً من التحليل النقدي لهذا كانت معالجتنا داخل الخطاب العلمي المعاصر وما يطرحه من رهانات وما يواجهه من عوائق أبستمولوجية وبالتالي فحدود البحث داخل خطاب مدرسة فيينا المنطقية والتي شكلت بداية حقبة معرفية في تأريخ الفلسفة العاصرة بطروحاتها المختلفة وقد كان كارناب ينتمي الى تلك المدرسة، ومن أهم من أسهموا في أرساء دعائمها.

من التصورات الاولى التي تبنتها حلقة فيينا تصور المعرفة كسستام مغلق يبدأ من المعطى المباشر بأعتباره الأساس الصلب الذي لايطاله الشك وأعتبار كل أنواع المعرفة تبدأ من هذا الاساس وبالتالي يمكن أقراره بيقين، لذا حاول كارناب في كتابه (البناء المنطقي للعالم) أن يبرهن على أمكان أعادة بناء أفاهيم كل حقول المعرفة بناءاً عقلياً على أساس الافاهيم التي تحيل الى المعطى المباشر.

والمقصود بأعادة البناء العقلية, البحث عن تعريفات جديدة لمفاهيم قديمة كانت قد نشأت بفعل تطور تلقائي وغير مفكر فيه مما جعلها تفتقر الى الوضوح والدقة أما التعريفات الجديدة فيجب أن تمتلك هاتين الصيغتين وأن تدرج ضمن بنية مقسمة من الافاهيم.

أما فيما يتعلق بالمباحث الأساسية للبحث فقد تكون البحث من خمسة فصول. في الفصل الاول وقد أسميته (بناء جديد لافاهيم العلم) وقد تناولت فيه المفاصل الرئيسة التي تناولها كارناب في طرحه لافاهيم العلم عبر القضايا التي تتكلم في اللغة وأمكانية التحقق أو قابلية التحقيق ثم توحيد العلم والنظريات الطبيعية.

أما الفصل الثاني فقد تناولت فيه أهم أسهامات كارناب في مجال البنية والتركيب المؤلف للقضايا العلمية، عبر المنهج الذي أستخدمه في طروحاته بالاضافة الى بناء أو تركيب النسق ثم النتائج أو لتأثيرات العملية.

أما في الفصل الثالث فقد تناولت مسألة (حذف وأستبعاد الميتافيزيقا) التي شكلت أهم مبحث طرحته جماعة فيينا والتي ميزتها عن بقية الاتجاهات الفلسفية المعاصرة عبر المعنى والتحقق ثم أشباه العبارات أو العبارات الزائفة ثم عبارات أو قضايا البروتوكول.

أما الفصل الرابع فقد كان مخصصاً للبحث في البناء المبطقي للغة عبر البحث في اسسالرياضيات ثم البنية التركيبية والترجمة والتفسير ثم الفلسفة التجريبية للعلم وعبر البحث في أمكان الرد للقضايا الى بسائط أو قضايا قابلة للتحقق عبر التجربة ثم التحقق والإثبات. أما الفصل الخامس فقد كان محدداً للبحث في السيمانطيقا أو علم المعاني وقد كان عبر تبلور تجربة كارناب النطقية في سيرته الطيلة مع جماعة فينا عبر طرح ألية علم المعاني وعلم البناء وعلم المعاني ثم الحساب التحليلي للقضايا ثم المنطق الماصدقي. ثم أتت الخاتمة ونتائج البحث

تضمنت أهم النتائج التي توصلت أليها خلال البحث، والتي تمثل ثمرة البحث النهائية بالإضافة الى قائمة المصادر والمراجع.

1. القضايا التي تتكلم عن اللغة:

ذهب كارناب الى أن فتجنشتاين كان مخطئاً في أفتراضه أن القضايا الانطولوجية كانت بغير معنى (فهي كانت قضايا ذات معنى بالنسبة للغة وليس بالنسبة للعلم وراء اللغة، وهكذا فليس من الضروري لكي يكون للغة معنى أن تكون عباراتها مما يمكن مقارنته بالواقع الخارجي ولعل هذا الامر يجعل من مبدأ التحقق الذي أخذ به فلاسفة الوضعية مبدأ قابل للنقاش، أذ هل ينبغي لكي نتحقق من القضية ذات المعنى أن يتم ذلك من خلال المقارنة مع الواقع الخارجي أو معطيات التجربة الحسية، أم أن التحقق يمكن أن يكون أو يتم بمقارنة القضية باللغة التي نتكلم عنها.

أن كارناب يعترف بأن القضايا الانطولجية هي بلا شك، ذات مظهر تبدو فيه كما لو كانت تتعلق بالعالم أو على الأقل تتصل بالعلاقة بين اللغة وبين العالم الا أن هذا لايحدث الا لان هذه العبارات قد تمت صياغتها خطأ (بالطريقة المادية) والتساؤل حول ماهية الطريقة المادية يقودنا الى تمييز كارناب بين ثلاث فئات من العبارات:

1. عبارات شيئية obgect sentences.
2. عبارات شبه شيئية pseudo obgect sentenes.
3. عبارات بنائية syntactical sentences.

فأية عبارة عنده من عبارات الرياضة أو العلوم، هي عبارة شيئية وهكذا فالعبارتان التاليتان مثلاً (5 عدد أولي) و (النمور مفترسة)عبارتان شيئيتان.

أما العبارات البنائية، فهي عبارات تتكلم عن ألفاظ، وعن القواعد التي تحكم أستخدام تلك الالفاظ مثل (الخمسة) ليست كلمة شيئية أنما هي لفظ عددي number word ومثل(النمر) كلمة شيئية فالعبارتان السابقتان عبارتان شيئيتان أما العبارات شبه الشيئية فهي عبارات غريبة عن الفلسفة، أذ أنها تبدو شبيهة بالعبارات الشيئية لكي يتضح أذا فهمنا فهماً صحيحاً، أنها عبارات بنائية، أما كيفية فهمها فهماً صحيحاً.

ذلك بأن نحولها من الاسلوب أو الطريقة المادية material mode.الى الطريقة الصورية formal mode أي بأن نحولها من قضايا تبدو كما لو كانت تتكلم عن موضوعات الى قضايا تكون من الواضح أنها تتكلم عن ألفاظ مثل (الخمسة ليست شيئا، بل هي عدد) ومثل (النمور أشياء) وحالما يتم تحويل تلك القضايا من (الحالة المادية) الى (الحالة الصورية) لمناظرة (أو الحالة البنائية) فأنها يمكن من هذه الحالة مناقشتها لأن القضايا، في الحالة المادية تكون غير قابلة للمناقشة undiscussable أما كيف يمكن حل المناقشات البنائية أو المتعلقة ببنية اللغة أو العبارة. لنفرض أحد الفلاسفة يؤكد ويثبت بينما ينفي الأخر ويرفض القول التالي (أن التعبيرات العددية، هي تعبيرات فئة من المستوى الثاني) فكيف يمكن أن نحدد، أي الفيلسوفين هو الذي يكون موقعه صحيحاً. يذهب كارناب الى أن جميع القضايا التي تكون من هذا القبيل تكون منسوبة الى لغة ما. أو هي متعلقة بها. فهي أما أن تكون عبارات تتكلم عن خصائص نوع موجود من اللغة أو أن تكون أفتراضات أو توصيات من أجل صياغة لعة جديدة وبتعبير أوسع فهي يمكن أن تأخذ الصياغة التالية: في اللعة ليكون التعبير الفلاني، من النمط الفلاني) وفي هذه الحالة يمكننا أن نحددمباشرة ما أذا كانت هذه العبارة البنائية صادقة أو غير صادقة،عن طريق أختبار ومعرفة اللغة موضع الحديث[1]. أن مازعمه رسل من أن اللغة العادية تخفي غالباً، الصورة المنطقية الحقيقية للقضايا، يشكل حافزاً لفتجنشتاين لكي يبدأ من نوع جديد للغة (فرسل هو الذي قدم خدمة أظهار

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 137

أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية ليست بالضرورة صورتها الحقيقية) وأنطلاقاً من هذه الفكرة قام فتجنشتاين بتحليل لبنية اللغة ولعلاقتها بالحقيقة فتبين له أن بنية اللغة تصور أو تعكس بنية الحقيقة ومن الضروري التنبه الى المعنى الذي يستخدم به فتجنشتاين كلمة (حقيقة) فالحقيقة عنده هي مجموع مايحصل وليس مجموع الأشياء القائمة في العالم الفعلي، وهو العالم الذي يقصده رسل عندما يتحدث عن (أستدلال صفات العالم من صفات اللغة).

بالنسبة الى فتجنشتاين العالم يتألف مما يحصل. وما يحصل هو وجود الوقائع الذرية، والواقعة الذرية هي تشكيلة من الموضوعات، أي تشكيلة من الامور التي تمثل أمام العقل كمالات ذهنية.....

ومن مرتكزات مبدأ التصديق هو مبدأ أخر هو الماصدقية. الذي يفيد بأن قيم الصدق للقضايا المركبة تعتمد على صدق القضايا البسيطة التي تتألف منها وهنا يأتي مبدأ التصديق ليقول بأن تقدير صدق القضايا البسيطة أو كذبها يتم بمقارنتها المباشرة بالواقعة الذرية المطابقة لها. أذ حسب مبدأ الذرية يتألف العالم من بسائط أو وقائع ذرية يعبر عنها بالقضايا الاولية فما يهتم بالتالي، هو قيم صدق القضايا الذرية، أما قيم صدق القضايا المركبة فيمكن أشتقاقها بالمنطق المحض[1].

لقد جمع كارناب في كتابه (البناء المنطقي للغة) عام 1934. ارائه التي تتعلق بالمنطق والرياضة وفلسفة العلم على نحو غني بالتفاصيل وقد عرف علم البناء بأنه دراسة الكيفية التي يتم فيها لابط العلاقات في لغة من اللعات بعضها ببعض بفضل خصائصها البنائية المحضة، وذهب الى أن قوانين المنطق والرياضة لاتدلي تخبر عن أي موضوع فهي ليست سوى بناءات منطقية تستمد ضرورتها القبلية بأكملها من نطاق اللغة التي ترد فيها، من القواعد البنائية التي أستقرت بحكم العرف والتي تضبط أستخدام هذه اللعة، وقد أعلن بالإضافة الى ذلك أن

---

(1) الحاج حسن، وداد (رودلف كارناب،نهاية الوضعية المنطقية) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1، 2001 ص31

مصدر الخلافات الفلسفية عادة هو الخلط بين العبارات (شبه الشيئية)كزعمنا أن الزمان يمتد الى مالا نهاية في الاتجاهين هذا الزعم الذي عده مرادفاً لعبارة بنائية تقال عن العلامات اللعوية وهي أن أي رمز دال على عدد حقيقي موجب أو عدد حقيقي سالب يمكن أن يستخدم بوصفه أحداثياً زمانياً قول أن مصدر الخلافات الفلسفية هو الخلط بين العبارات (شبه الشيئية) والعبارات (الشيئية)الحقيقة التي تقال عن موضوع يقع خارج نطاق اللغة. ومن هنا أستنتج أننا ينبغي أن نعد الفلسفة دراسة للبناء المنطقي للعة العلم، وكان من جراء هذه التوية فيما يبدو أن عد كارناب أي بحث للعلاقات القائمة بين العلامات اللغوية وما جاءت تلك العلامات لتمثله، بحثاً غير مشروع وأن حكم بالبطلان بصفة خاصة على كل تحليل لما عساه، أن يكون مقصوداً بالحقيقة المطابقة للواقع، الا أنه من الممكن كما أتضح ذلك بفضل دراسات (ألفرد تارسكي) أن نطور نظرية دقيقة من الدلالة اللغوية تعني بعلاقات العلامة اللغوية بما تعنيه، والواقع أن كارناب قد أسهم أخيراً بأضافات هامة في هذا الفرع من التحليل المنطقي[1].

2. أمكانية التحقق أو قابلية التحقيق verifiability:

يعتمد فلاسفة الوضعية الجديدة، بل وغيرهم كذلك من الفلاسفة المعاصرين على مبدأ أمكان التحقق أو القابلية للتحققفي التفرقة بين ماله معنى من العبارات وبين مالامعنى له، الامر الذي أدى الى كثير من الصعوبات بالنسبة لهم، وعادة ما يرد هذا المبدأ بمعناه المعاصر الى الفيلسوف النمساوي لدفيج فتجنشتاين فقد نسبت جماعة فيينا لفتجنشتاين هذا البدأ ومؤاده أن معنى القضية مطابق لطريقة تحقيقها أي أن القضية تعني مجموعة من الخبرات أو التجارب التي تكون مجموعها معادلة أو مكافئة لكون القضية قضية صادقة.

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة (فؤاد كامل وأخرون) ص 326

ولكن لو نظرنا الى المبدأ نفسه، هل يكون هو نفسه عبارة صادقة أوحتى عبارة ذات معنى، ومما لاشك فيه أن هذا المبدأ ليس قضية علمية لأن القول بأن(معنى القضية هو طريقة تحقيقها) ليس قضية علمية ومن ثم فلا يمكن تحقيقها، وبالتالي يكون المبدأ نفسه خالياً من المعنى. ومن ثم فلا يمكن أستخدامه معياراً للصدق أو للتفرقة بين ماله معنى من العبارات وما لامعنى له، أذن هل يمكن رفض هذا القول أو المبدأ بوصفه خالياً من المعنى أو مجرد لغو، وللاجابة عن ذلك نقول: لقد أدى هذا الاعتراض، أو هذه الصعوبة الى أمرين:

أولاً: الرد بأننا لانستطيع أن نطبق المبدأ على نفسه، فالمبدأ الواحد لايكون برهاناً على تكذيب نفسه وعلى ذلك، فأن كان من ينقدون مبدأ التحقق على أساس(أن معنى القضية هو طريقة تحقيقها) وأنه هو نفسه قضية، غير قابلة للتحقيق أذن فهو بلا معنى ومن ثم لاينفي أن يكون معياراً لغيره من القضايا فمن الواضح أن هذا النقد قائم على مغالطة منطقية لأنه هو نفسه ليس بالعبارة التجريبية أو العلمية التي ينبغي أن يطبق عليها مؤدي المبدأ. بل هو عبارة تتكلم عن العبارات العلمية وحتى يكون لها معنى ومن الواضح أذن أن المبدأ، عبارة تتكلم عن قضايا أو عبارات، ليس هو واحد منها، ومن ثم لاينطبق عليها. والاوقعنا في مشكلة شبيهة بمثلة الكذاب المعروفة قديماً. أذن لو لم يكن هذا المبدأ عبارة تقبل التحقيق فما هو.

ثانياً: يذهب الوضعيون الى القول بأن هذا المبدأ — أي مبدأ التحقيق — ينبغي أن لايقرأ على أنه عبارة. بل على أنه أفتراض أو أقتراح أو توصية مؤادها أن القضايا ينبغي الا يتم قبولها، على أنها ذات معنى مالم تكن قابلة للتحقيق[1].

---

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 139

وهنا يرد أعتراض مؤاده أن النتيجة السابقة لم تكن نتيجة سهلة، لان الوضعيون كانوا قد شركوا في رفض أو تفنيد الميتافيزيقا والأن يبدو أن الفيلسوف الميتافيزيقي يستطيع أن يتخلص من نقدهم، بكل بساطة عن طريق رفضه أقتراحهم أو توصيتهم.

وهنا يقترح كارناب رداً على هذه الصعوبة: أن نعتبر مبدأ القابلية للتحقق بمثابة (التفسير) أو الأسهام في (أعادة البناء العقلي) الخاص بتصورات ومفاهيم مثل: الميتافيزيقا، والعلم، والمعنى لكي يتم تبريرها على أسس شبه برجماتية، بمعنى أننا أذا كنا لاننسب المعنى الا لما يكون قابلاً للتحقيق، فسيكون في مستطاعنا أن نميز بين صور النشاط الذي لولا هذا التمييز لظلت صورة مختلطة بعضها مع بعض. ولكن ليس من الواضح ماهي الطريقة التي يمكن أن يستخدم بها مبدأ أمكان التحقق، ضد الفيلسوف الميتافيزيقي الذي يجعل نقطة البدء في تفكيره أن قضاياه ذات معنى بشكل واضح، أن أقصى ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن المسوؤلية أنما تلقى على الميتافيزيقي لكي يميز قضاياه عن قضايا أخرى غيرها. وقد يعترف بأنها خالية من المعنى[1].

وهناك أعتراض أخر يرد في أثناء الحديث عن مبدأ التحقق يقول فيه أن هناك مشكلات أخرى تتعلق بطبيعة الكيانات التي يطلق عليها مبدأ التحقق، فطالما أن القضية هي مايتم تعريفها وتحديدها بطريقة عادية بوصفها (مايمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً)فأنه قد يكون شيئاً غريباً أن نقول أن القضية يمكن أن تكون خالية من المعنى، كمجموعة من الالفاظ يمكن تحقيقها حتى ولو لم يكن هناك شك في كونها خالية من المعنى. وفي مجال الرد على الإعتراض السابق يقال: أن مايمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً ليس هو العبارة اللفظية، أنما المعنى الذي يفهم من العبارة أي القضية، وعلى ذلك فنحن لانقول أن القضية خالية من المعنى لان القضية هي المعنى الذي يفهم من العبارة اللفظية وهكذا فما يمكن أن يكون له معنى أو أن يكون خالياً من المعنى، هو العبارة وليس القضية، أما القضية فهي التي تقبل التحقق،

(1) المصدر السابق ص140

وهكذا فنحن لانستطيع أن ندخل في أعتبارنا ما أذا كانت العبارة غير قابلة للتحقيق، الا بعد أن نكون قد طرحنا السؤال الخاص بمعنى (الجملة المستخدمة) في تكوين العبارة وكأن تحقيق العبارة في هذه الحالة، أنما يتم من خلال تحقيق معناها، أي القضية التي تفهم منها وهنا يرد أعتراض مؤاده: أنه هل صحيح حقاً أن مبدأ أمكان التحقيق يستبعد عبارات الميتافيزيقا لدى الوضعيون المناطقة ويبقي على عبارات العلم فقط.

أن الوضعيين أنفسهم كانوا أكثر أهتماماً بالحقيقة التي مؤادها أن مبدأ أمكان التحقيق لايهدد الميتافيزيقا فقط بل كذلك العلم نفسه، بينما كان أرنست ماخ سعيداً لمحاولته أفراغ العلوم من العناصر الميتافيزيقية التي تشوبها فأن الوضعيون الجدد، عادة ما يقبلون على سبيل التسليم. الصدق الأساس للعلم المعاصر. ومن ثم أصبح الأمر كبير الأهمية بالنسبة لهم حينما أصبح واضحاً أن مبدأ قابلية التحقيق يمكن أن يطبق بالنسبة لجميع القوانين العلمية فيخرجها أو يستبعدها بوصفها مجرد لغو أو بوصفها خالية من المعنى لماذا؟

لأن مثل هذه القوانين هي بطبيعة الحال، ليست مما يمكن تحقيقه تحقيقاً كاملاً فعلياً، فلا توجد مجموعة من الخبرات أو التجارب بحيث يكون الحصول على تلك التجارب أو الخبرات مكافئاً أو معادلاً لا لصدق القانون العلمي طالما أن القوانين العلمية هي تعميمات، وطالما أنه من المستحيل عملياً التحقيق بالنسبة لكل حالة من الحالات غير المحددة التي ينطبق عليها التعميم أو القانون العلمي.

وفي مجال الرد على الاعتراض السابق نقول أن أقتراح موريس شليك متبعاً في هذا الرأي فرانك رامزي أن القوانين ينبغي أعتبارها -لاعلى أنها عبارات مفردة بل أنها قواعد تسمح لنا بالإنتقال من عبارات مفردة الى عبارة مفردة أخرى، أي أن القوانين تبح بتعبير جلبرت رايل مجرد ترخيصات للإستدلال. ولقد أعترض كل من نويراث وكارناب على ذلك بناءاً على أن القوانين العلمية أنما تستخدم في العلوم بوصفها عبارات لا بوصفها قواعد ومن الواضح أن الكلام يصبح بلا معنى

حين نتكلم عن (تكذيب القاعدة) لان القاعدة (لاتكذب الاماكانت قاعدة) أن الاعتراض السابق لاينصرف الى القوانين أو التعميمات العلمية بل ينسحب كذلك بالنسبة للعبارة المفردة العادية، طالما أن القوانين أو التعميمات العلمية تقبل التحليل على عبارات مفردة، كل واحدة منها تتناول موضوعاً مفرداً مما ينطبق عليه التعميم العلمي، ولقد أوضح كارناب في مجال دفاعه السابق. أن العبارات الفردة العادية هي موضوع أو مكانة مماثلة لموضع أو مكانة قوانين الطبيعة منتهيا الى أن القوانين العلمية الطبيعية هي عبارات وليس مجرد قواعد.

لكن أن كان ذلك كذلك فحتى في حالة العبارات المفردة العادية هل يمكن تحقيقها تحقيقاً كاملاً، أم أنه لاتوجد كذلك مجموعة الخبرات أو التجارب التي تستوفي جميع جوانب الشيء موضوع العبارة المفردة المراد تحقيقها.

ولكن هذه الأسباب وغيرها من الأسباب المناضرة بدأ بالتدريج أحلال تصور (القابلية للإثبات) أو (أمكان الإثبات) أوحتى التصور الاقوى (القابلية للإختبار) أو (أمكان الإختبار) بدلاً من (القابلية للتحقق) أو أمكان التحقق.

وهكذا فبينما كان معنى القضية في البداية. متفقاً أو متطابقاً مع الخبرات أو التجارب التي ينبغي علينا الحصول عليها. لكي نعرف أن القضية صادقة فأن هذا المعنى، قد تم أنتقاضه الى تعبير أضعف مؤداه، أن القضية لايكون لها معنى: الا اذا كان من الممكن أثباتها أي أذا كان من الممكن أن تشتق أو تستنتج من قضايا صادقة.

ولقد كان كارناب تبعاً (لمبدئه في التسامح principle of tolerance) أو التجاوز على أستعداد لأن يقبل القول بأن اللغة ينبغي أقامتها على نحو لايكون فيها ماله معنى الا القضايا الممكنة التحقيق، وهو كان مقتنعاً بأن يوضح أن مثل هذه اللغة. قد تكون أقل فائدة أو نفعاً للعلم. من اللغة التي تقبل أقامة قوانين عامة، ومن الملاحظ أن أغلب الوضعيين الجدد بناءاً على أهتمامهم بالبنية الفعلية للعلم قد أستبدلو بكل بساطه بمبدأ أمكان التحقق مبدأ أمكان الاثبات، أما أذا كان مبدأ

(أمكان الاثبات) يمكن الإعتماد عليه كمبدأ للتمييز بين العبارات الميتافيزيقية بوصفها خالية من المعنى والعبارات العلمية بوصفها ذات معنى فهذا الأمر لايزال موضع خلاف بين الوضعيين الجدد أنفسهم حتى الان. وحول مصدر الافكار المزيفة يرى كارناب أن لكل كلمة في الاصل مدلولاً ولكن بعض هذه الكلمات يتغير مدلولها أثناء التطور التأريخي وبعضها الاخر يفقد مدلوله القديم من دون أن يكتسب أخر جديداً فينتج أستخدامها في الجمل أفكاراً مزيفة.

أما الشروط الواجب توفرها في الكلمة لتكون ذات مدلول فهي في رأي كارناب أولاً أن يثبت نحو الكلمة أي طريقة ورودها في أبسط صورة لجملة مثلاً ابسط صورة لجملة ترد فيها كلمة حجر هو (س هو حجر)بحيث يمكن أستبدال (س) بشيء مثل الالماس (الذهن).

ثانياً: يجب أن يكون من الممكن تقديم جواب السؤال بخصوص الجملة (ج) التي تتضمن الكلمة موضع البحث، ويمكن صياغة هذا السؤال بطرق عديدة مثل ماهي الجمل التي تستنبط منها (ج) وماهي الجمل التي تستنبط من(ج).

أو في أي ظروف يفترض أن تكون (ج) صادقة وفي أي ظرف يفترض أن تكون كاذبة.

بكلام أخر لتقدير ما أذا كان للكلمة مدلول أم لا يجب تطبيق مبدأ القابلية للتصديق وهو المبدأ الذي ينص على أن مدلول جملة ما يتحدد بشروط تصديقها أي وجدت ظروف ممكنة وليس بالضرورة فعلية تحدد صدق الجملة[1].

وبتأثير أبحاث كارل بوبر، سعى كارناب الى تصحيح فهم تلركيب المعرفة التجريبية وفي هذا السبيل حاول وضع تصور جديد لمعيار المعنى التجريبي أكثر تساهلاً من النظرية الاصلية في أقتضاء أمكان تحقيق معنى القضايا تجريبياً.

---

(1) وداد الحاج حسن (رودلف كارناب نهاية الوضعية المنطقية)ص 79

ووضـع قواعد لهذا التصور الجديد تتلخص فيما يلي:

1. كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق تحقيقاً تاماً وهذا مبدأ التحقيق التام.
2. كل الأقوال التركيبيـة يجب أن تكون قابلة للتأييد تأييداً تاماً وهذا مبدأ التأييد التام.
3. كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق وهذا هو مبدأ التحقيق.
4. كل القضايا التلركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد وهذا هو مبدأ التأييد.

وفي كل هذه الاحوال يجب أن تكون الصفات متعلقة بما هو قابل للملاحظة.

3. توحيد العلم unification of science:

أذا كان الوضعيون الجدد يتفقون على رفض الميتافيزيقا التقليدية فأنهم يتفقون كذلك على أن اللغة العلمية الواضحة وضوحاً كاملاً أمر ممكن وحيث أن جميع العلماء كانوا مهتمين بنفس الوقائع الأساسية فقد أستقر في رأي هولاء الفلاسفة أن من الممكن تحقيق وحدة لكل العلوم بواسطة تلك اللغة والعلوم التي حققت في نظرهم تقدماً كبيراً في هذا السبيل هي الرياضيات والعلم الطبيعي الا أنهم قد وجهوا أنتباههم كذلك الى العلوم الاخرى وكان نويرات مهتماً خاصاً بعلم الاجتماع، ولقد طبق الاتجاه نفسه خلال المرحلة الاخيرة من تطور الفلسفة الوضعية الجديدة في أنكلترا وأمريكا بالنسبة لعلوم متعددة مثل البيولوجيا وعلم الحياة وعلم النفس وفقه اللغة وغيرها.

لقد كان توحيد العلم يمثل أحد الأهتمامات الأساسية عند الوضعيين متأثرين في هذا بأرنست ماخ. وخاصة عن طريق رفض النظرة القائلة بأن علم النفس أنما يتناول (عالماً باطنياً) يختلف عن العالم الخارجي الذي يتناوله العلم الفيزيائي بالبحث.

وهم بهذا يقبلون المبدأ القائل بأن كلاً من العلمين: الفيزياء وعلم النفس أنما يصف خبرات أو تجارياً، الامر الذي يجعل من هذا التوحيد أمراً ممكنناً واقد حاول كارناب أن يوضح بالتفصيل في كتاباته المبكرة كيف أن العالم يمكن بناؤه من التجربة أو الخبرة وذلك على أساس من علاقات التماثل التي تربط بين أنحائه[1].

بل لعل أكثر من أهتم بتوضيح فكرة توحيد العلم من بين الوضعيين الجدد كان رودلف كارناب، ذلك عن طريق التحليل المنطقي فقد ذهب كارناب في مقال له بعنوان (المنطق الجديد والمنطق القديم) الى أننا نميز بين المنطق التطبيقي والتحليل المنطقي للمفاهيم والقضايا المتعلقة بفروع العلم المختلفة وبين المنطق الخالص وما يتعلق به من مشكلات صورية، كما يرى كارناب أن تحليل مفاهيم العلم قد أوضح أن جميع هذه المفاهيم بغض النظر عما أذا كانت تتعلق بالعلوم الطبيعية تبعاً للتصنيف المألوف لها أو بعلم النفس أو بالعلوم الاجتماعية، أنما ترتد الى أسس مشتركة أذ يمكن ردها الى أفكاراً أساسية تتعلق بالمعطى الحسي كما أن جميع الأفكار الخاصة بالعلوم الطبيعية يمكن ردها الى أفكار تتعلق بخبرة الانسان الذاتية لان كل ظاهرة طبيعية هي من حيث المبدأ، مما يمكن أثباتها بواسطة الإدراكات الحسية وجميع أفكارنا المتعلقة بعقول الاخرين أي تلك الأفكار المتعلقة بالعمليات النفسية الخاصة بذوات أخرين غير ذات الشخص نفسه تتكون جميعها من أفكار طبيعية وأخيراً نجد أن أفكارنا الخاصة بالعلوم الطبيعية أنما ترتد الى أفكارنا عن الانواع سالفة الذكر، وهكذا تنتج الانساب الخاصة بالافكار من أي كل فكرة من الأفكار يتحدد موضعها في تسلسل هذه الافكار بناءاً على الطريقة التي يتم أستنتاجها بها من أفكار أخرى ومن المعطى الخبري أو الحسي كنهاية للتسلسل والنظرية التركيبية أي النظرية الخاصة بأقامة نسق واحد لجميع الافكار العلمية على أساس واحد مشترك وتوضح علاوة

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 144

على ذلك بطريقة مقارنة أن كل عبارة من عبارات العلم يمكن ترجمتها الى عبارة تتحدث عما يقع في خبرة (الوضعية المنهجية).

وهناك نسق تركيبي ثاني، يحتوي بالمثل على جميع الافكار التي تكون الافكار الطبيعية اساساً لها، أي تلك الافكار التي تتعلق بالحادثات الموجودة في زمان وفي مكان كما ترتد الأفكار الخاصة بعلم النفس وبالعلوم الاجتماعية الى أفكار طبيعية بناءاً على مبدأ السلوكية (المنهجية المادية) والتكلم عن وضعية منهجية أو عن مادية منهجية لأنه يقصلر الإهتمام على المناهج الخاصة بإستنتاج الأفكار فقط مع أستبعادها كلاً من المبحث الميتافيزيقي في الفلسفة الوضعية الذي يتناول الواقع الخارجي وكذا المعطى الخبري والبحث الميتافيزيقي في الفلسفة المادية الذي يتناول طبيعة العالم الخارجي[1].

وينتج عن ذلك أن النسقين التركيبين: المادي والوضعي، لايتناقض فكل منها صحيح ولاغنى عنه، فالنسق الوضعي يقابل وجهة النظر المعرفية لانه يبرهن على صدق المعرفة برده الى مايقع في الخبرة والنسق المادي يقابل وجهة نظر العلوم التجريبية لأن جميع الأفكار في هذا النسق، ترتد الى ماهو طبيعي، أي الى الميدان الوحيد الذي يعرض القاعدة الكاملة الخاصة بفكرة القانون العلمي والذي يجعل من المعرفة الذاتية أمرا ممكننا.

وهكذا ينتهي بنا التحليل المنطقي: بمساعدة المنطق الحديث الى العلم الموحد فلا وجود لعلوم مختلفة ذات مناهج متباينة أساسياً ولاوجود لمصادر متعددة مختلفة للمعرفة. بل هناك علم واحد فقط فجميع المعارف تجد لها مكاننا في هذا العالم. والمعرفة في حقيقتها. ذات نوع واحد وما المظهر الخارجي للخلافات الاساسية بين العلوم، الا نتيجة مضللة لاستخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم [2].

(1) المصدر السابق ص 146

(2) المصدر السابق ص 146

لقد رأى كارناب في كتابه (البنية المنطقية للعالم) أن مهمة الفلسفة تقوم على أرجاع كل معرفة الى أساس يقيني. وبما أن المعرفة الأكثر يقيناً هي تلك المتعلقة بالمعطى المباشر، بينما معرفة الأشياء المادية هي معرفة مشتقة وأقل يقيناً لذا بدا أن على الفيلسوف أستخدام لغة تستعمل المعطيات الحسية كأساس (هذا الإعتقاد يلزم عن مساواة مدلول حكم ما بمنهج تصديقه)ففي نهاية الأمر يتم تصديق الأحكام فقط من خلال خبرة الشخص المدرك.

ويرى نويراث أن لغة العلم تتألف من مجموعة من الجمل الواقعية وهذه تقسم الى:

أ. جمل بروتوكولية مثل (أوتو يرى الأن فرداً أحمر على الطاولة).

ب. جمل غير بروتوكولية مثل (يوجد نرد أحمر على الطاولة).

الجمل البروتوكولية هي جمل وقائعية لها صورة باقي الجمل بأستثناء تضمنها لإسم شخصي يرد فيها عدة مرات، ذلك بترابط خاص مع حدود أخرى ولقد أعتقد كارناب أنه يجب بناء سستم غير متناقض من الجمل البروتوكولية (ومن ضمنها القوانين) بحيث تقارب أي جملة جديدة تعرض علينا بالسستام الموجود، فأذا تعارضت معه يتم أستبعادها، واذا لم تتعارض يجب قبولها بشرط أن يبقى السستام متناسقاً بعد أضافة الجملة الجديدة[1].

لقد أهتم كارناب قبل دخوله حلقة فيينا بأعادة بناء أفاهيم كل حقول المعرفة بناءاً عقليل على أساس أفاهيم تحيل الى المعطى المباشر ورأى أن المهمة الأساسية للفلسفة تقوم على توضيح هذه الأفاهيم، وذلك بأدراجها ضمن سستم أفهومي بناءاً يبدأ من المفاهيم الاساسية للخبرة المباشرة وذلك لكي تصبح كل الافاهيم المستخدمة في العلوم المختلفة عناصر من بنية واحدة والهدف هو بناء العلم الموحد.

---

(1) الحاج حسن، وداد (رودلف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية) ص146

ولضمان موضوعية هذا العلم أكد كارناب على وجوب التعامل مع وصف الشيء الصورية للموضوعات فقط، من دون الاحالة الى هذه الموضوعات بالذات، وأعتبر هذه البنى الصورية فقط البداية، لجملة سستام العلم الموحد أما تسلسل أفاهيم الموضوعات داخل السستام فيستند ليس فقط الى العلاقات المنطقية فيما بينها، أي أمكان أرجاع أحدها الى الاخر بل الى نسقها من حيث الاسبقية الابستمية، أي امكان التعرف على أحدها بواسطة الاخر. وعلى هذا الأساس تتسلسل الموضوعات في السستام البنائي على الشكل التالي: النفسية الذاتية (أساس السستم) الفيزيائية، النفسية، العيرية، الثقافية....

ولضمان النقاوة الافهومية لمثل هذا السستم، أكد كارناب على ضرورة أستخدام لغة المنطق الرمزي كلغة أساسية للتعبير عن محتوى السستم الذي يعتمد على الإكتشافات المادية للعلوم، السستام البنائي ليس سوى ترجمة لتلك الاكتشافات التي تبقى عرضة للتغير ولايعد هذا الامر. مشكاة لان هدف كارناب هو أظهار (الامكان المبدئي) لبناء مثل هذا السستام وتوضيح المشكلة وليس البناء الفعلي.

أما فائدة هذا السستام على المستوى الفلسفي فتتلخص من تمكيننا من توضيح المشكلات الفلسفية كمشكلة بين الافاهيم الفردية والعامة ومشكلة الماهية وغيرها.

ولكن كارناب مالبث أن تخلى عن أعتماد الظاهرية كأساس للعلم الموحد، وذلك بعد أنضمامه الى حلقة فيينا وحضوره مناقشاتها فطور أفكاره التي وردت في كتاب (البناء المنطقي للعالم) لتتماشى مع طريقة التفكير التي ميزت حلقة فيينا والتي ترى أن الفيزيائية وليس الظاهرية هو الاساس المناسب لضمان وحدة العلم، ففي رأي أعضاء الحلقة وخاصة نويرات تضمن اللغة الفيزيائية للعلم المتقدم عدم تسرب أي عناصر ميتافيزيقية الى العلم الموحد وقد أعتمد كارناب هذا الرأي وأكد في الوقت نفسه على أن مايهم هو (الإمكان المبدئي) لترجمة كل جمل العلوم

الى اللغة الفيزيائية وليس الترجمة الفعلية الكاملة التي عدها مشكلة عملية لاتهم الفيلسوف الابستمولوجي. ولكن التحول الى أعتماد الفيزيائية لم يضمن لكارناب تحقيق مطلب وحدة العلم (كما كان يظن) أذ سعان مابين غودمان تهافت الحجج الموجهة ضد الظاهرية، وحقق الأساس الفيزيائي نفسه كأساس للعلم الموحد أن كان كارناب قد تبنى الفيزيائية بدلا من الظاهرية على أساس أن اللغة الفيزيائية مألوفة، وغير أشكالية وتلبي الاهتمامات العملية للقول العلمي ولكن غودمان بين أن الأمر لايكون كذلك الا عندما نبقى في دائرة التحاجج حول الأسس وليس عندما نبدأ فعلاً ببناء سستام الفيزيائي حيث لانعود في دائرة المألوف وغير الإشكالي ولذا لن تلبي اللغة الفيزيائية (الحاجة العملية) للعلوم.

ويتبيان أهتزاز الاساس الذي يقوم عليه أمكان العلم الموحد، يكون غودمان قد بين تهافت مبدأ أساسي من مبادىء الوضعية المنطقية من جهة أخرى أحيا غودمان فكرة الفلسفة (السستام) وفكرة تعددية العوالم السستامات هي بمثابة خرائط للخبرة وليس نسخاً عنها، وأن العمل الفلسفي الصحيح هو بناء سستامات وليس المجادلة حول أمكانها وأساسها وهذا ماوافق عليه كارناب في المرحلة المأخرة من تطوره الفلسفي متخليا بذلك عن مبدأ أخر من مبادىء الوضعية المنطقية وهو المبدأ الذي حدد مهمة الفلسفة بتحليل أفاهيم العلم تحليلاً يقتصر على الاشتغال بنحو لغة العلم الامر الذي كان يتضمن أستبعاد الميتافيزيقا من دائرة القول الفلسفي العلمي(1).

كان أوتو نويراث قد تبنى بالإضافة الى الفلسفة الطبيعية مبدأ وحدة العلم ومؤاده أن جميع العلوم التجريبية هي في أساسها علم واحد وأن التقسيم الى فروع هو أمر عملي محض في الطبيعة ولقد كان هذا البدأ موجها أساساً ضد التفرقة الحادة بين العلم الطبيعي والعلوم الاجتماعية والإنسانية فقد كان نويراث يعتقد أن مثل هذا التمييز يمنع ويعوق تطبيق المناهج العلمية بالنسبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة.

(1) المصدر السابق ص 76

لقد أيد كارناب هذا المبدأ في صورة بحث مؤداه أن جملة لغة العلم يمكن أقامتها على أساس يزيائي ولقد قدم كارناب هذا الموقف وتطبيقه بالنسبة الى علم النفس في مقالتين منشورتين عام 1932 الأولى بعنوان (اللغة الطبيعية بوصفها اللغة الكلية للعلم) وقد ترجم الى اللغة الانكليزية بعنوان (وحدة العلم the unity of science) والثانية بعنوان (علم النفس باللغة الفيزيائية وترجم الى اللغة الانليزية بعنوان psychology in physical language)[1]

ويذكر د. عبد الرحمن بدوي عن وحدة العلم مايلي: أهتمت دائرة فيينا بفكرة وحدة العلم، وفي سبيل ذلك طالبت بلغة موحدة بها يمكن التعبير عن كل قضية علمية ولغة كهذه لابد لها أن تحقق شرطين: أذ ينبغي أولا أن تكون لغة بين (الافراد) أي لغة ميسورة لكل أنسان وعلاماتها تدل على نفس المعنى عند الجميع، وينبغي ثانياً أن تكون لغة عالمية يمكن بها التعبير عن أي موضوع نشاؤه.

وقد رأى نويراث وكارناب أن لغة الفيزياء هي التي يتوافر فيها هذان الشرطان، ومن هنا سمي مذهبهما بالفيزيائية ولما كانت اللغة الفيزيائية لغة كمية محضة، لايستعمل فيها الا التصورات القياسية فأن كارناب ضعف النظرية الفيزيائية فيما بعد بحيث جعل المسألة مسألة(لغة أشياء) أو لغة عالم الاجسام، تحتوي على تصورات كيفية الى جانب التصورات الكمية، بشرط أن تتعلق بخواص الأشياء مشاهدة أو علاقات قابلة للمشاهدة قائمة بين الأشياء، ولذلك حين يشار الى النظرية الفيزيائية فإنه يقصد بها هذا المعنى المخفف الأخير، وعلى كل حال فأن الفيزيائية شكايها هذين تطالب فقط بأن تكون الصفات الاساسية للغة العلم الموحد، لكن لايقصد من هذا أيضاً القول بأن كل قانونية ينبغي أن تكون قابلة لامحالة للرد الى قوانين فيزيائية أما أن (لغة الأشياء) هي الشرط الاول للتفاهم بين الناس فهذا أمر، لايحتاج الى فضل بيان ويشير هنا كارناب الى أننا هنا لسنا بإزاء ضرورة منطقية بل بالأحرى بإزاء حالة تجريبية سعيدة: فأن أختلاف الرأي بين الاشخاص المختلفين فيما يتعلق بدلاجة الحرارة والأطوال وترددات السرعة، يمكن

(1) د. أسلام، عزمي (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 169

من حيث المبدأ تلافيها في داخل نطاق حدود الدقة الممكن بلوغها، والأمر نفسه يصدق على الأقوال غير الكمية التي تنطق بها لغة الأشياء، أذ يمكن دائما من حيث المبدأ الوصول الى أتفاق بين مختلف الاشخاص في الأقوال المتعلقة بأحوال وأحداث العالم الفيزيائي، أما القضية المتعلقة بتجارب حية ذاتية فلا تملك غير معنى ذاتي (مونولوجي) أي أن لها معنى بالنسبة الى صاحبها فقط وليس بالنسبة الى شخص أخر عيره ولهذا فأن مثل هذه القضايا لامحل لها في العلم.

ويطالب كارناب بأستعمال (لغة الأشياء) أو (اللغة الفيزيائية) حتى في العلوم الروحية وذلك بأن يكون من الممكن ترجمة الأقوال في هذه العلوم الى أقوال يمك الفحص عن صحتها تجريبياً[1].

4. النظريات الطبيعية:

لقد أنتهى نويرات: بناءاً على عدم رضائه عن النتيجة القائلة بأن المضمون النهائي للحقائق العلمية هو أمر شخصي أو ذاتي أنتهى الى رفض النظرية التي كان يقبلها ويسلم بها الوضعيون المناطقة والتي مؤادها أن الخبرات والتجارب هي لالتي تحقق القضايا فهو يذهب الى أن (القضية وحدها هي التي يمكن أن تحقق القضية).

ولقد قبل كارناب هذه النتيجة، وطور التصور الخاص بعبارة البروتوكول وهي المرحلة الاخيرة أو النهائية التي تقوم عليها وتعتمد عمليات التحقق فهو يذهب الى أن فهمنا لمعنى العبارة التي تتكون من هذا القبيل، وأن نعرف أنها صادقة هما أمر أو شيء واحد. ومع ذلك فلا يزال يقترح كارناب أن عبارة البروتوكول أنما تسجل خبرة أو تجربة شخصية أو ذاتية، على الرغم من أن كل عبارة من تلك العبارات يمكن ترجمتها الى اللغة المشتركة بين الناس والتي تكون خاصة بالفيزياء فهو يذهب الى أن العبارات التي تأخذ الصورة التالية، (هنا الان خبرة بالأحمر يمكن

---

(1) عبد الرحمن بدوي (موسوعة الفلسفة) ج2 ص 251

ترجمتها الى عبارات تتناول الحالة الفيزيائية لجسم الشخص الذي تكون لديه خبرة باللون الأحمر) وقد أصبح يتم التعبير عن هذا المبدأ الطبيعي، بعد ذلك في صورة أضعف، على أساس أن كل عبارة (أنما ترتبط) بناءأعلى قواعد التناظر بعبارات الفيزياء.

الا أن نويراث كان لايزال غير مقتنع بذلك التأويل فهو يذهب الى أن عبارات البروتوكول ينبغي أن تشكل جزءاً من العلم، بحيث لاتتميز فقط بمجرد أنها مما يمكن أن يترجم الى لغة العلم، وإلا فأن العالم يصبح في هذه الحالة لايزال معتمداً بطريقة أساسية على التجربة أو الخبرة الشخصية الفردية وأن عبارات البرتوكول ينبغي أن تأخذ مثل الصورة التالية (أوتو نويراث يسجل أنه في الساعة الثالثة والربع كانت هناك منضدة في الحجرة وكانت موضوع أدراك أوتو).

إلا أن نتيجة هذا الاقتراح، كما يلاحظ شليك بفزع، هو أن يترك الامكان مفتوحاً أمام عبارات البروتوكول الأساسية، بأنها قد لاتكون صادقة أذ يمكن رفضها بوصفها كاذبة. ويصر شليك على قوله بأن الاثباتات النهائية للقضايا العلمية ينبغي أن تكون خبرات أو تجارب من النوع التالي: (وهنا الان أزرق).

وهي التي لاتكون الا عبارات بنائية (تركيبية) ولا تكون فروضاً ومع ذلك فأن كارناب يتفق مع نويراث في القول بأن جميع العبارات البنائية التركيبية هي أفتراضات أو مجرد فروض.

ولقد ذهب كارناب في كتابه (البناء المنطقي للغة) الى أن جميع العبارات التي تتكام عن المعنى أو الدلالة هي من نوع العبارات التي تتكلم عن (شبه موضوع) أو عن موضوع زائف وينبغي ترجمتها الى عبارات ذات صورة بنائية[1].

وهكذا فالعبارات التالية مثلاً (هذا الخطاب عن أبن السيد علي) ينبغي أن تقرأ على نحو يقرر أن في هذا الخطاب وردت عبارة، يكون موضوعها هو التعبير

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 150

التالي (أبن السيد علي) والواقع أن هذا المبدأ ليس صالحاً بدرجة كبيرة، طالما أنه أصبح من الواضح أن الخطاب يمكن أن يكون عن أبن السيد علي، بدون أستخدام هذه الجملة (أبن السيد علي) ولعل هذا الامر هو الذي جعل كارناب يقرر (بناءاً على تأثير تارسكي) أن الموضوع الاصلي، يكون قديم تقييده أو حصره بطريقة غير مناسبة أو صحيحة فالفلسفة ينبغي أن تشيد على حد سواء أو تدل على السمات أو الخصائص السيمانطيقية المتعلقة بالمعنى والبنائية للغة لكي تزودنا بتفسير كاف لمفهوم الصدق مثلاً.

وهكذا ينتهي كارناب الى موقف يواجه لموقف نويراث معارض له فلقد ذهب نويراث الى أننا لكي ننتقل الى ماوراء اللغة أي الى ماتعنيه اللغة أو تدل عليه، فهذا يعني في الحال أننا تعيد أدخال أو تقديم الكيانات المتعالية الميتافيزيقية.

والواقع أن التطوير الذي يلي ذلك على يد كارناب للسيمانطيقا أو (علم المعاني) لم يستطع أن يزيل مخاوف نويراث، فاللغات يمكن أقامتها بطرق مختلفة والسؤال (مثلاً) عما أذا كان للإنسان، أن يقبل الغة تتضمن أو تحتوي على أسماء الكيانات مجردة هو في حقيقة الامر راجع الى الاتفاق العملي لكنه لايكون مقبولاً على أي مستوى أخر.

وهكذا يكاد يتبدد ويختفي تأثير ماخ في تفكير كارناب، على خلاف تأثره بفكر كل من بوانكاريه ودورهم. والواقع أن هذا التطوير الأخير كان مؤذناً بظهور الصورة الاخيرة الراهنة التي تتبدى عليها التجريبية العلمية أو الوضعية الجديدة والتي تتمثل في عنصرين أساسيين هما(1):

1. تعديل كارناب في فترة حياته المتأخرة لأفكاره الفلسفية حينما تأثر بأفكار ألفرد تارسكي عن السيمانطيقا.

---

(1) المصدر السابق ص 152

2. وكذا مبدأ رايشنباخ في الاحتمال.

أولاً: لقد أصبح من الواضح أن هناك حاجة الى توسيع وجهة نظر كارناب في المنطق بوصفه بناءاً صورياً خالصاً بحيث ينبغي أن يكون في أعتبارنا الكامل أيضاً معنى التعبيرات المستخدمة في اللغة العلمية فهناك ثلاث عوامل تلعب دوراً في اللغة هي: المتكلم، والتعبير المستخدم ومعنى ذلك التعبير، أي مايدل عليه أو يشير أليه التعبير والبحث البرجماتي يمكن أن يكون هو الاختبار الكامل لهذه العوامل الثلاثة، ومع ذلك فنحن لو أسقطنا من أعتبارنا العامل الاول (أي المتكلم) ولم ندخل في أعتبارنا الا: التعبير ومعناه، فأن ذلك يكون بحثا سيمانطيقيا يتعلق بالمعاني ومن ناحية أخرى فنحن لو أسقطنا أيضاً من حسابنا العالم الثالث (أي معنى التعبير المستخدم) فلن يكون لدينا الا بحث سنتاطيقي (متعلق بالبنية) هذا ويمكن أختبار كل من السيمانطيقا أو (علم المعاني) والسنتاطيقا (علم البنية) تجريبياً ومنطقياً.

ففي الاختبار التجريبي: يتم بحث اللغات الموجودة، أي اللغات المعطاة بالفعل بواسطة السيمانطيقا والسنتاطيقا الوضعيين.

وفي الاختبار المنطقي يتم من جهة أخرى، بحث اللغات المصطنعة (أي المقامة أو المصوغة صناعياً) بواسطة السيمانطيقا والسنتاطيقا الخالصين ولكي نقيم لغة بهذا الشكل أي لغة تتكون مثلاً من رموز فأنه من الضروري أن نستخدم لغة شارحة، عادة ماتكون هي اللغة العادية في الكلام اليومي، وقد لعبت هذه البحوث السيمانطيقية دوراً هاماً في الفلسفة العضوية الجديدة المتأخرة.

ثانياً: أما التطور الثاني الذي كان متعلقاً برأي رايشنباخ في مبدأ التحقق (فهو كان قد نقد كارناب في بحثه عن اليقين المطلق، مع أن مايمكن التوصل أليه هو الاحتمال فقط وليس اليقين مع ذلك فنحن أذا كنا غير قادرين على أن نذهب الى ما هو أبعد من الإحتمال، فأن مبدأ التحقق ينبغي صياغته بطريقة مختلفة.

فنحن يمكننا القول بأن عبارة من العبارات هي ذات معنى، أذا كان من المستطاع تحديد درجة أجمالها[1].

ولكن ماذا يعني كارناب بعبارة (التركيب المنطقي) وهذا مايوضحه في كتابه (أسس المنطق والرياضيات) عام 1939 حيث نلراه يقسم الدراسة الفلسفية العامة للغة وهي مايطلق عليه كارناب السيوطيقا الى ثلاثة أقسام: البراجماطيقيات، والسيمانطيقيات، ثم التركيب أو البناء والتمييز الذي يعنينا هنا هو التمييز الذي يقيمه كارناب بين لغة تدور حول اللغة وأخرى لاتدور حول اللغة، فحينما ينطق المرء بعبارة كهذه التي تقول: (أن الكرة حمراء) يكون قد أستخدم جملة لغوية يتحدث فيها عن العالم الواقعي أو (غير اللغوي) مادامت عبارته تنبئنا بشيء عن الكرة ولكن في أستطاعة المرء من بعد أن يعود فيتحدث عن القضية التي تشير الى الكرة الحمراء فنقول مثلاً (أن القضية القائلة) بأن الكرة حمراء تتضمن ثلاث ألفاظ وفي هذه الحالة لاتكون القضية التي نحن بأزائها قضية تدور حول موضوع أو موضوعات (ما) كالكرات الحمراء مثلاً، بل مجرد قضية تدور حول اللغة نفسها، واللغة التي تدور حول اللغة هي مايسميه كارناب بإسم (ماوراء اللغة) من حيث أن اللغة التي تدور موضوعات هي مايسميه فيلسوفنا بأسم (لغة الموضوع) وحين يتحدث كارناب عن (السيموطيقا) فأنه يعني بها تلك النظرية العامة في (لغة الموضوع) على نحو مايمكن صياغتها في عبارات ماوراء اللغة ولكن للسيموطيقا ثلاثة فروع: البراجماطيقيات، والسيمانطيقيات والفرع الأول منها هو عبارة عن دراسة تجريبية لعناصر ثلاثة يمكن التمييز بينها في نطاق عملية أستخدام أية لغة من اللغات الا وهي: العلامات اللفظية والمعاني (أو مايسميه كارناب بأسم الدلالات) التي تنطوي عليها تلك العلامات ثم المستخدمون لتلك العلامات، والدراسة البراجماطيقية للغة تشتمل على هذه العناصر الثلاثة جميعاً، ولو شئنا أن نبسط الأمور لكان في وسعنا أن نقول أن مهمة هذه الدراسة البراجماطيقية تشبه من بعض الوجوه ذلك النشاط الذي يضطلع به عالم

---

(1) المصدر السابق ص 152

الانثروبولوجيا حين يكون قاموساً أو معجماً للقبيلة التي يدرسها فالباحث في النثروبولوجيا يقوم بدراسة الطريقة التي يصطنعها رجال القبيلة في أستخدامهم للكلمات ويعمد الى تسجيل أساليبهم في هجائية الالفاظ والتأليف بينها، كما يحرص على معرفة المعاني أو الدلالات التي تشير أليها ألفاظهم أما الدراسة السيمانطيقية: فهي عبارة عن عملية تجديد يقوم بها أبتدأ من الدراسة البراجماطيقية والباحث السيمانطيقي يحصر كل أهتمامه في الالفاظ أو العلامات، مع العناية في الوقت نفسه بدلالتها أو معانيها ومعنى هذا أن الدراسة السيمانطيقية لاتوجه أهتمامها الى الناطقين باللغة والمستخدمين للكلمات، بل هي تركز كل أنتباهها حول العلامات ودلالتها ولايرى كارناب مانعا من القول بوجود ضربين من السيمانطيقا: سيمانطيقا وصفية هي عبارة عن دراسة تجريبية للعلامات ومعانيها الواقعية المستخدمة بالعلل في الاستعمال العادي أو (الشعبي) من جهة. وسيمانطيقية محضة أو (خالصة) لا يمكن أعتبارها دراسة تجريبية بل هي دراسة معيارية تضع قواعد العلامات وتحدد معانيها الصحيحة من جهة أخرى، وحين يتحدث كارناب عن نسق أو نظام سيمانطيقي خالص: فأن يعني به لغة أصطناعية تتكون من قواعد محددة تنص على بعض الدلالات وتشير الى مجموعة من العلامات اللغوية ويضرب لنا كارناب مثلا العبارة أو (جملة) سيمانطيقية صرفة فيقول أن العبارة القائلة بأن (الصفة اللفظية) (واسع) تشير الى خاصية الاتساع (بالمعنى المادي) هي عبارة سيمانطيقية صرفة تبين لنا كيف ينبغي أن نستخدم (واسع) في نطاق لغة أصطناعية معلومة. فلو أننا تحدثنا مثلاً عن مستوى واسع أو (رتبة واسعة) لكان هذا التعبير اللغوي تعبيراً خاطئاً في نطاق (النسق السيمانطيقي) الذي وردت فيه القاعدة السابقة[1]. لقد كان كارناب مقتنعاً تماماً بصلاح المعيار التجريبي للمعنى وبالتمييز بين التحليلي والتركيبي فأنه يعتبر جانباً كبيراً من المتافيزيقا التقليدية والكلام الأخلاقي عديم المعنى: أن الذي لايحرز رضا معيار المعنى (وهو الرضا الذي يجب أن تحرز بكل العلوم التجريبية) وماليس تحليلياً ومثل الرياضيات والعلوم) لابد أن يكون أما متناقضاً أو عديم

---

(1) د. زكريا أبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 295

المعنى ويعتقد كارناب أن معظم الميتافيزيقا مثل (العدم يعدم) لهايدجر ومثل الكثير مما يدعى القوانين الاخلاقية يدخل ضمن هذه الفئة، قد يكون لها معنى شعري أو (أنفعالي) لكنها من ناحية المعلرفة عديمة المعنى وتزدهر مدرسة للتحليل الاخلاقي في ضوء هذه النتيجة فتنبذ المذهب الطبيعي الأخلاقي الذي جاء به ديوي كما ترفض رأي (مور) بأن الصلاح الأخلاقي صنعة (لاطبيعية) ولايمكن الاهتداء أليها بالملاحظة العلمية أو بالتجربة في ظل أحوال كهذه يخلص كارناب الى أن الفلسفة ليست سوى التحليل المنطقي للعلم، وجاء حين طبق فيه هذه النتيجة فقط على مايسميه علم تأليف الجمل من اللغة العلمية وهو العلم الذي كان مقصورا على دراسة العلاقات بين الرموز المفهومة بصورة بحتة كقوالب لتأليف الجمل، لكنه تحت تأثير عالم المنطق ألفرد تارسكي وسع نطاق رأيه لكي يشمل فرع المعاني أو دراسة العلاقات بين الرموز والأشياء التي ترمز لها صراحة أو ضمنا وهما بدورهما يجب تمييزها عن فرع الذرائعيات الذي يدرس العلاقات بين الرموز والاشخاص الذين يدرسونها ويستقبلونها أذ جاز القول، لأن هذه المسالة (أقرب الى النفس، طبق كارناب طراءقه على موضوعات فلسفية هامة كثيرة مثل الضزورة، الوجود، الاحتمال) وأثر في عدد كبير من المناطقة والفلاسفة الشبان والبعض ممن كانوا يتبعونه بصورة عمياء وأخذوا يختلفون معه في الرأي في السنوات الاخيرة [1].

(أسهاماته في مجال البنية أو التركيب aufbau):

أن البنية أو التركيب المنطقي يمكن النظر أليه بوصفه محتوياً على ثلاثة جوانب متكاملة هي:

1. نوع جديد من الطريقة المنهجية الجديدة. أستخدام هذه الطريقة في أقامة تخطيط لنسق اونظام متكامل.
2. وتطبيق هذا المنهج بالنسبة لحل المشكلات الفلسفية.

---

(1) مرتون وايت (عصر التحليل)، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1975، ص 230

1. المنهج:

أن منهج التركيب أو البناء aufbau عند كارناب يسميه بنظرية التركيب أو نظرية التأسيس construction وهذا المنهج يمكن أعتباره أستمرار لطرق ومناهج سبق أستخدامها بواسطة أرنست ماخ وخاصة في كتابه (تحليل الاحساسات) وبرتراند رسل خاصة في كتابه معرفتنا بالعالم الخارجي) ربما كذلك بواسطة فتجنشتاين.

والفكرة الرئيسية في هذا المنهج هي فكرة (أمكان الرد) فالمفهوم (س) يقال أنه يقبل الرد الى مجموعة من التصورات أو المفاهيم (ص) أذا كانت كل عبارة تتعلق ب(س) يمكن تحويلها الى عبارات تتناول التصورات أو المفاهيم المتعلقة ب(ص) مع الاحتفاظ بقيمة الصدق.

ويتم هذا التحويل بواسطة قاعدة أو تعريف بنائي تركيبي، على الرغم من أن هذه القاعدة (هي من الناخية الصورية) تعريف فإنها لاتحتاج أن تكون تعريفاً بمعنى التحويل اللفظي الخالص أي لاتحتاج أن تكون هي الحالة التي تكون فيها الموضوعات المعينة بالتعريف هي نفسها الموضوعات المعنية بعبارة التعريف.

والواقع أن منهج البناء أو التركيب، يستمد سمته الاساسية من أن: (هذا ليس هو ذاك) the fact that this is typically not so هذه التعريفات البنائية التركيبية، ينبغي أن ترتب في بناء على نحو ينتج مجالاً محدوداً، لمجموعة محدودة جداً من التصورات تسمى بالتصورات أو المفاهيم الاساسية، كما يسمى المركب الناتج كله بالنسق أو النظام المركب[1].

بهذه العملية يستفيد كارناب من المنطق الحديث، ويستخدم مناهجه فالنسق المركب، هو بناء من تعريفات مضبوطة ومبرهنات ويكون في صورية خالصة، أفضل تعريف بلغة المنطق الحديث، بالإضافة الى بعض الحدود اللامعرفة وتبعاً

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 160

لذلك فأن كتاب (المبادئ الرياضية) لرسل وهوايتهيد يمكن أعتباره نموذجاً للنسق المركب، والواقع أنه مما يبدو واضحاً أن كتاب (المبادئ الرياضية) لرسل قد أوصى لكارناب بفكرة البناء أو التركيب.

2. بناء أو تركيب النسق:

أن المجال الذي بحث كارناب في وضعه في نسق مركب، كان هو مجال كل الموضوعات المعروفة (أو التي يمكن أن تعرف) ولذا فأن النسق الذي يقدمه يمكن أعتباره نسقاً مركباً لنظرية المعرفة، وهو قد أعتبر أن الموضوعات المعرفة يمكن تصنيفها الى أربعة أنماط رئيسة:

1. موضوعات أجتماعية وثقافية socio – cultural.
2. عقول الغير other minds.
3. وموضوعات فيزيائية physical.
4. خبرات الفرد الواحد، أو الموضوعات النفسية الخاصة prived – phychical

لقد أنتهى كارناب من حيث الاولية المعرفية الى عكس هذا الترتيب السابق تماماً. فهو قد أختار خبرات عقل الانسان الفرد الواحد كأساس (وهو أساس ذاتي solipsistic) ومن خلال هذه الخبرات الفردية أختار كارناب علاقة أولية واحدة لاتماثلية أو التي تذكرنا بالتشابه وتختصر بالرمز (er)وهكذا فأنer (س، ص) بين موضوعين أو خبرتين هما (س، ص) تكون صحيحة أذا تم تذكر س بوصفها مشابهه ل(ص) وبالاستعانة بهذا المفهوم أو التصور، فإننا نستطيع تعريف الخبرات الاولية أو (الابتدائية) بوصفها هي مجال العلاقة(er)فنعرف التماثل الجزئي بوصفه العلاقة التي تقوم بين الخبرات، أذا كانت الخبرات واحدة، أو أذا كان er علاقة ذات أتجاهين.

وتعريف مجالات أو مناطق التماثل بعضها هي فئات تجريد التماثل الجزئي، وذلك خلال أستخدام التعريفات المماثلة لكن الاكثر تركيباً، ركب كارناب وكون (فئة الكيفيات)و(تماثل الكيفيات) و(فئة الحس) و(الاحساس)

و(الالوان المتجاورة، والافكار والتصورات المتماثلة، المتعلقة بالترتيب الزمني الى هذا الحد أو المدى) توقف كارناب عن تطوير فكرة الصوري وشرع في أستخدام طريقة غير صورية (وبعناية كبيرة) تذكرنا بالطريقة التي أستخدمها رسل في كتابه (معرفتنا بالعالم الخارجي) فأقام أو ركب وشيد العالم الزماني والمكاني. وحدد أو عين الكيفيات الحسية لنقاطه وحينئذ كان في مقدوره أن يعرف (الموضوعات المرئية) (وجسمي أنا) فأذا ما أنجز ذلك أو تم له ذلك، نجده يتجه الى عام الإدراك الحسي والعالم البيولوجي ومن ثم الى الكائنات الإنسانية والى موضوعاتها الثقافية وفي مناقشة هذه الأمور والموضوعات كان كارناب عادة مايستخدم ما أسماه أو حدده باللغة الواقعية المألوفة في العلم الطبيعي وأحياناً كان يستخدم بالإضافة الى ذلك صيغاً أخرى الا أنه كان يصر أبتدأ وفي كثير من مواضيع التركيب على أن الأمر ليس الامجرد سهولة ويسر في الصياغة الصورية، وأن كل شيء أساسي يمكن ترجمته الى رمزية صورية، وأكثر من ذلك فهو يعبر على أن أختيار الأساس الذاتي، هو أمر منهجي وليس بالامر المتافيزيقي أما الاسس الاخلاى، فهي ممكنة أذا ما أستبعدنا أو أسقطنا المطلب القائل بأن نظام أو ترتيب التركيب يتبع نظاماً أو ترتيباً معرفياً كالاساس الفيزيائي مثلا،أو الاساس الذي يكون موجوداً في كل المجال النفسي الخاص وحده، وأخيراً فهو يقرر بوضوح أن ماكان يحاوله لم يكن وصفاً للعملية الفعلية لصياغة المفهوم أو التصور بقدر ماهو أعادة البناء المنطقي لهذا التصور أو المفهوم[1].

وأما التركيب أو البناء اللغوي فهو يمثل في نظر كارناب درجة أعلى من درجات التجريد وعلى حين أن الدراسة البراجماطيقية تشتمل على عناصر ثلاثة هي (العلامات الدلالات، لأشخاص الذين يستخدمون تلك العلامات تجيء تلك الدراسة السيمانطيقية وتسقط من حسابها هولاء الاشخاص الناطقين بالألفاظ لكي تركز أنتباهها حول العلامات ودلالتها في حين يعمد البحث البنائي أو التركيبي الى أغفال دلالات العلامات وتجاهل القائمين على أستخدام تلك

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 163

العلامات من أجل التوقف عند العلامات وحدها، مع الأهتمام بدراسة القواعد التي يمكن بمقتضاها التأليف بين تلك العلامات وتداولها. ولو كان لنا مرة أخرى أن نقوم بعملية تبسيط لكان في وسعنا أننقول أن موضوع (البحث البنائي) أو التركيبي هو القواعد التقليدية للاستنباط المنطقي، على شرط أن نضيف الى ذلك، أن القواعد هنا قد صيغت على نحو أكثر تجريداً وأمعن في الشكلية، مما عرض عليه في العادة وهكذا قد يكون في وسعنا أن نقررأن الدراسة البرجماطيقية هي أشبه ماتكون بعملية وضع معجم للستعمال العادي في حين أن الدراسة السيمانطيقية هي أشبة ماتكون بعملية تحديد التعريفات الدقيقة الواضحة للالفاظ في مؤلف أصطلاحي أو رسالة تكنيكية خاصة، بينما الدراسة التركيبية هي أشبه ما تكون بعملية تكوين لجهاز شكلي (أو مجموعة صورية) من القواعد المنطقية. لقد قدم لنا كارناب فهمه لطبيعة العملية التركيبية أو البنائية في مضمار اللغة في كتابه (الفلسفة والتركيب المنطقي) أن التركيب عند كارناب نظرية شكلية أو صورية صرفة ومعنى هذا أنه ليس من شأن الدراسة التركيبية أن تخوض في معاني الكلمات أو دلالات العلامات بل هي لابد من أن تحضر نفسها في مجال خاص محدد، الا وهو اشكال الالفاظ أو صور العلامات وبعبارة أخرى لابد للدراسة التركيبية من الإقتصار على البحث في القواعد التي تنص على طرق التأليف بين العلامات وتداولها مع العلم بأن (العلامات) هنا لاتزيد عن كونها مجرد أشكال أو رسوم أو أصوات، غير أن كارناب يقسم القواعد التي تنطوي عليها هذه النظرية الصورية المحضة الى نوعين: قواعد تكوين أو صياغة، وقواعد تحويل أو تعديل: وقواعد الصياغة أو التكوين هي في الواقع تلك القواعد التي تحدد ماينبغي أعتباره (جملة سليمة) ونحن نلتزم في العادة قواعد صياغة ضمنية تشتمل على كل لغة من اللغات وليس القواعد التي ينص عليها كارناب سوى صيغة صريحة لتلك القواعد المتبعة عادة في اللغة الانكليزية، أما قواعد التحويل والتعديل فهي تحدد ضروب التداول والتعامل التي يمكن القيام بها أبتدأ من العبارات السابقة أذ أن الصياغة السليمة التي توصلنا أليها عن طريق قواعد التكوين أو الصياغة وليس قواعد التحويل سوى قواعد الاستنباط المنطقي، معبراً عنها بلغة التركيب

النحوي وكارناب يقرر في هذا الموضع أن الحدين البدائيين في عملية التركيب المنطقي هما (الجملة والنتيجة المباشرة) ومعنى هذا أن مهمة التركيب مزدوجة: فهناك من جهة عملية تحديد الجمل السليمة وهناك من جهة أخرى عملية أستخلاص النتائج المنطقية المترتبة عليها فضلاً عن ذلك فأن هناك عملية أستخلاص النتائج المنطقية المترتبة عليها فضلاً عن ذلك فأن هناك حدوداً تركيبية أخرى يهتم كارناب بالافاضة في شرحها، مثل كلمة (صحيح) أو شرعي التي تكاد تساوي عنده مفهوم (التناقض الذاتي) وهاتان الفئتان من الجمل السليمة وغير الصحيحة (تكونان في نظره فئة الجمل المحددة) في حين أن كل ماعداها (جمل غير محدودة) والمتمل في طريقة معالجة كارناب مسائل المنطق التقليدي يلاحظ أنه يحاول أن يستعيض عن العديد من التقسيمات الكلاسيكية بتقسيمات أخرى جديدة فضلاً عن أنه يحرص على تجنب الحدين المنطقيين الأساسين (صادق) و(كاذب) نظراً لأن هذين الحدين يتوقفان على مسألة معنى القضايا التي يقال عنها أنها صادقة أو كاذبة هذا الى أننا نجده يستبدل بمفهوم (التضمن) أو (الاستعراض) المستخدم عادة في المنطق الصوري مفهوم النتائج المباشرة ولما كان كارناب قد أعتبر التلاكيب نظرية شكلية أو صورية، فليس بدعا أن نجده يعمد الى وصف اللعة وتحديد قواعدها ووضع أساليب تداولها، دون الاهتمام بمسألة معنى الكلمات والجمل وبالتالي دون توجيه أدنى أنتباه الى الموضوعات التي تدور حول اللغة، ومعنى هذا أن كارناب لايعالج في دراسته مسائل الفيزياء أو الكيمياء أو الاحياء، بل هو يقصر كل أهتمامه على عملية تداول بعض الرموز التي يمكن أن تنسب اليها فيما بعد بعض المعاني بحيث تصبح كلمات وجملاً في نظرية من نظريات الكيمياء أو الفيزياء أو علم الاحياء ولكن المهم فيما يقول كارناب أننا قد أقمنا تفرقة واضحة بين عمل الفيلسوف المنطقي من جهة وعمل العالم من جهة أخرى[1].

---

(1) د. زكريا أبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 298

لقد ميز كارناب بين نوعين من العبارات: العبارات الوضعية والعبارات المنطقية تصنف ضمن العبارات الوضعية أسماء الأشياء المفردة في العالم، وأجزاء الأشياء والاحداث مثل (نابليون) و(بحيرة مشيغان) و(الشمس) و(الثورة الفرنسية) كما تتضمن هذه العبارات علامات تسمى خواص تجريبية ومن ضمنها أنواع المواد والعلاقات بين الأشياء والاماكن والأحداث. مثل (أسود، جار، كلب، فضة) يضاف الى ذلك الكلمات التي تشير الى الوظائف التجريبية للأشياء والنقاط مثل (الوزن، العمر، درجة الحرارة، حاصل الذكاء).

وتسمى العبارة وضعية أذا تضمنت عبارة وصفية، عدا ذلك تعد منطقية أما الافاهيم المنطقية مثل (صادق – منطقياً) فهي تلك التي تطبق كلما أمكن تطبيق الحد الدلالي الجذري المقابل (صادق) لأسباب منطقية فقط وتكتسب هذه الافاهيم المنطقية أهمية كبرى في التحليل المنطقي للعلم فلنفرض مثلاً أن نظرية فيزيائية معينة، مصاغة كصنف في القوانين ق1، أوصافها بالدليل التوفر وكذلك السؤال أذا تم تأكيد ق2 الى درجة أكثر أو أقل من ق1 .....

ومن جهة أخرى توجد أسئلة من نوع أخر، تسمى عادة أسئلة منطقية وهي تلك الاسئلة التي لاتعتمد، أجوبتها على نتيجة المشاهدات بل يمكن أن تعطي قبل عمل أي مشاهدات ملائمة.

يمكن مثلاً للقانون س1 في ق1 الايتضمن أي محتوى واقعي، فيكون تحليلياً تماماً (سصادقة...تحليلياً) وبذلك يصبح من غير الضروري أن نبحث عن تأييد لس بمشاهدة الوقائع. مادام س يتفق مع كل الوقائع المكنة، ينبع من ذلك أن النظرية المبسطة ق1 الناتجة من ق1 بحذف س تزعم الشيء نفسه كالنظرية الأصلية ق1 أو بكلام أخر: ق1 معادلة منطقياً لق1. وللافاهيم المنطقية أهميتها من الناحية الفلسفية أيضاً، أذ يبدو أن أفهوم الصدق النطقي يزودنا بشرح واضح لفكرة الصدق التحليلي بالتعارض مع الصدق التأليفي وقد شدد كارناب على ضرورة اليمييز بين الصدق المنطقي والصدق الواقعي وذلك ضد تارسكي الذي أعتبر أن

الفرق بين الصدق المنطقي والصدق الواقعي هو فرق في الدرجة فقط وأنه لاداع للتمييز بينهما، أما كارناب فيميز بين الأفاهيم النطقية والافاهيم الواقعية، فهذه الاخيرة ترد في الجمل التي لايمكن تعيين قيمة صدقها بمساعدة القواعد الدلالية فقط بل يجب معرفة القواعد الملائمة لها، وذلك بعكس الأفاهيم المنطقية التي يتعين صدقها وكذبها بالقواعد الدلالية فتكون أما صادقة منطقياً (تحليلية) أو كاذبة منطقياً (متناقضة).

وهذا التمييز يساعدنا في رأي كارناب على التخلص من الصعوبة التي منعت التجريبية القديمة من تقديم تفسير فرض لطبيعة المعرفة في المنطق والرياضيات فالتجريبية أكدت دائماً على أن التجربة هي أساس كل معرفة ومن ضمنها الرياضيات أما كارناب وباقي أعضاء الحلقة فقد وافقوا العقلانين على رفضهم لوجهة نظر التجريبية القائلة بأن صدق (2+2=4)هو صدق عارض يرتكز على مشاهدة الوقائع، لأن وجهة النظر هذه تعني أن الوقائع المستقبلية قد تدحض العبارة الذكورة والحل من وجهة نظر كارناب (يقوم على تأكيد الطرح التجريبي فقط بالنسبة الى الصدق الواقعي أما حقائق المنطق والرياضيات فليست بحاجة الى تأييدها بالمشاهدات،لأنها لاتذكر أي شيء عن وقائع العالم بل تحمل على أي تشكيلة ممكنة من الوقائع[1].

3. النتائج أو (التأثيرات العملية):

يفحص كارناب في الجزء الأخير من كتاب التركيب aufbau نتيجة نظرية التركيب على الفلسفة والعلم وعلى نظرية المعرفة والميتافيزيقا وذلك لابتدأ من خلال البحث في المشكلات التعلقة بالتوازي النفسي الجسمي والواقع الخارجي.

---

(1) وداد الحاج حسن (رودلف كارناب نهاية الوضعية المنطقية) ص 127

وفيما يتعلق بالمشكلة الأولى: فقد فرق كارناب أو ميز بين سلسلتين مختلفتين من الخبرات والتجارب (أي بين الملاحظات التي يلاحظها الإنسان للحوادث في مخه، وبين خبرات وتجارب وعقل الانسان نفسه بناءاً على التفسير المقدم لهذه الظاهرة، وهو يذهب الى أن السؤال الأول الاسبق وحده سؤال علمي، اما الأخير فهو سؤال ميتافيزيقي خالص وهو بالمثل: يميز بين المشكلة التركيبية أو التجريبية الخاصة بالواقع (فمثلاً: هل حرب طروادة هي حادث واقعي حقيقي real أم أنه مجرد نتاج خيال شعري وبين المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بالواقع (مثل هل الأشياء الفيزيائية المدركة. هي حقيقة واقعية أم أنها مجرد محتويات أو مكونات الشعور).

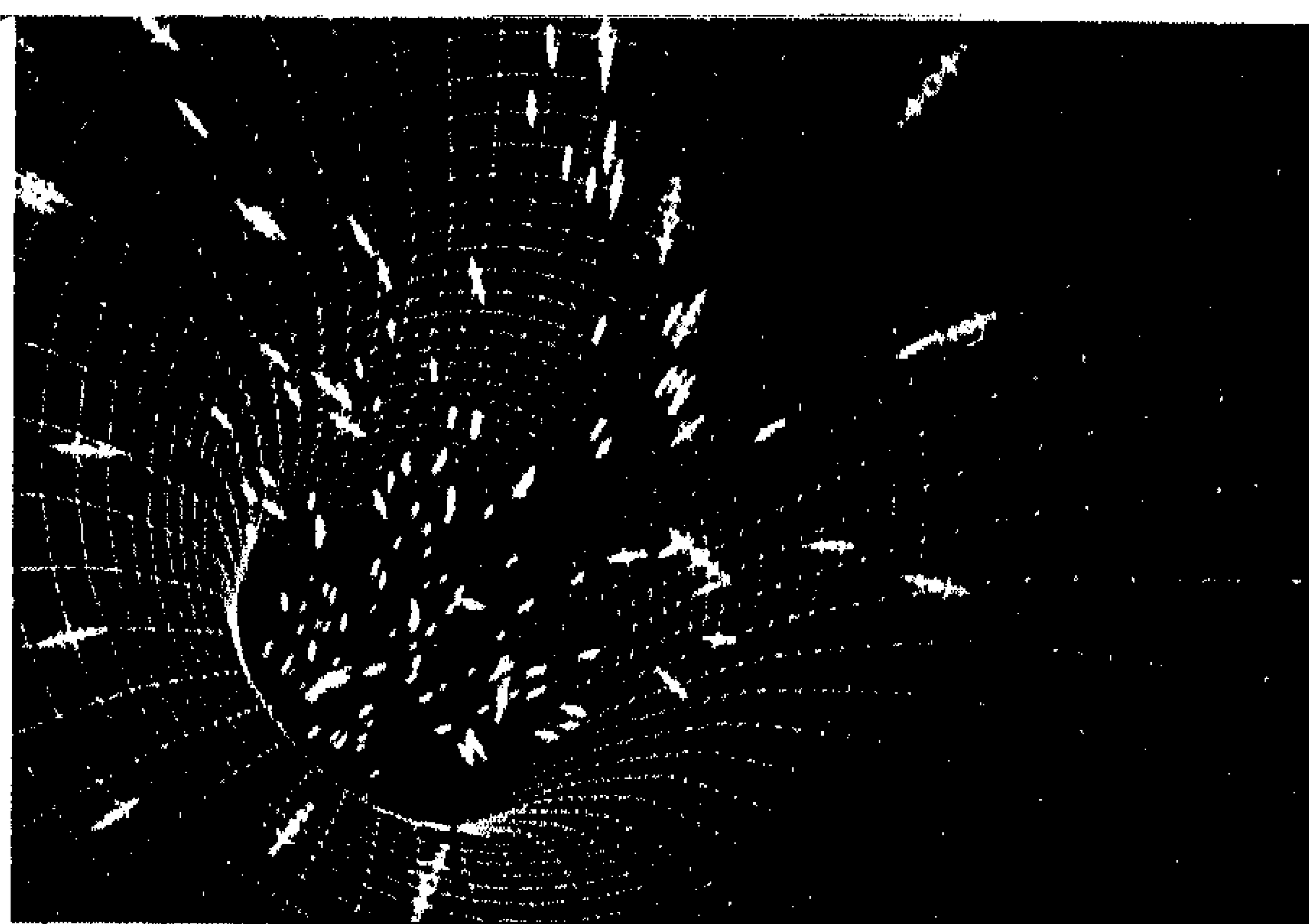
فالمشكلة الأولى تتعلق بما أذا كان من الممكن (وكيف) الشيء أو موضوع أن يكون متحداً أو مندمجاً في نسق مشتمل عى الإطرادات المنتظمة وماهو موقفه من الترتيب الزمني.

أما المشكلة الميتافيزيقية – من جهة أخرى – فإنها لايمكن حتى التعبير عنها بحدود بنائية وهكذا فأن نظرة كارناب في كتابه (التركيب) تتلخص في أن المشكلات الميتافيزيقية لاعلاقة لها بالعلم. وعلى ذلك فأن نظرية التركيب المنظم تبعاً لكارناب ليست مثالية ولاهي واقعية وأنما هي متعادلة أو محايدة ميتافيزيقيا[1].

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 164

الفصل الثالث

حذف واستبعاد الميتافيزيقا



الفصل الثالث

حذف واستبعاد الميتافيزيقا

بدأ كارناب في رسالة قصيرة له ظهرت في نفس السنة التي ظهر فيها كتاب (التركيب) عام 1928، وكان متأثراً فيها إلى حد كبير بفتجنشتاين بدأ ينتقل من حياة الشكي تجاه الميتافيزيقا الى موقف مضاد جذرياً ولقد كان عنوان هذه الرسالة هي (المشكلات الذائعة في الفلسفة عقول الأخلاين ومشكلة الفلسفة الواقعية) وكان يرى أن المشكلات الميتافيزيقية بصفة عامة، ومشكلة الفلسفة الواقعية والفلسفة المثالية بصفة خاصة ينبغي وفها بأنها أشباه مشكلات أو أنها مشكلات زائفة، وسرعان ما أصبحت هذه النظرة سائدة بين أعضاء جماعة فيينا، فقد أمتنع كارناب حتى موريس شليك بأن يتخلى عن واقعيته[1].

ولقد توقف كارناب عند بعض القضايا الميتافيزيقية التقليدية كالقضية القائلة بأن (ثمة الهاً) أو أن العلة الأولى للعالم هي اللاشعور أو أن ثمة (قوة فاعلية هي المبدأ الموجه لسائر الكائنات الحية) لكي يقول لنا لبفيلسوف الوضعي المنطقي لايزعم أن أمثال هذه القضايا كاذبة، بل كل مايريده هو أن يسائل أصحابها قائلاً (مالذي تعنونه بهذه العبارات) وحين يتحدث الفلاسفة الميتافيزيقيون عن (الماهية الحقيقية للأشياء أو عن الاشياء في ذاتها أوعن المطلق أو عن العدم فأن الفيلسوف الوضعي المنطقي لايسعه سوى الإعترافات بأن كل هذه العبارات فارغة تماماً من كل معنى، والسبب في ذلك أن القضايا الميتافيزيقية ليست قضايا تحليلية، كما أنها في الوقت نفسه لاتقبل التحقيق تجريبياً، فهي لايمكن أن تكون الا (مجرد أشباه قضايا) ومعنى هذا أن الفيلسوف الميتافيزيقي يجد نفسه مضطراً الى أستخدام ألفاظ لاضابط لها ولاطائل تحتها، أن لم نقل أنها ألفاظ خاوية تماماً من كل معنى هذا الى أن الميتافيزيقين واللاهوتيين يظنون أن عباراتهم تقرر أشياء، أو تحتوي على مضامين في حين أنها قضايا فارغة لاتشير الى شيء ولاتعني شيئاً وحين

---

(1) المصدر السابق ص164

قال ديكارت مثلاً (أنا أفكر أذن أنا موجود) فأنه قد توهم أن الإستعمال الوجودي لفعل الكينونة يمثل خاصية من نوع ما. ومن ثم فقد راح يتحدث عن (الفكر) بوصفه وجوداً وبذلك أرتكب خطئاً لفظياً جسيماً، وبالمثل حينما قال هيدجر (أننا نعرف العدم) فقد أستخدم لفظ العدم كأسم. في حين أن الكلمة لاتشير الا الى عملية النفي أو السلب في مضمار المنطق، وكثيراً ما نايقي في كتب الفلاسفة الميتافيزيقين بإصطلاحات خمسة كقولهم مثلاً (وجود الوجود) أو فكر الفكر وما الى ذلك من عبارات فارغة تماماً من كل معنى، ولو تمهل الفيلسوف الميتافيزيقي قليلاً، لادرك أولاً أن الوجود ليس محمولاً أو (صفة) وأنه ليس من حقه أن يطبق تلك الصفة على نفسها، اللهم الا أذا كان في أمكاننا أن نتحدث عن (طول الطول) وهلم جراً، وفضلاً عن ذلك فأنه ليس هناك أدنى معنى لكل تلك الخلافات التي طالما قامت بين الفلاسفة حول المثالية والواقعية والظاهرية والوضعية وما الى ذلك: أنه ليس ثمة معنى تجريبي لمشكلة المعرفة مادام من المستحيل تجاوز دائرة الواقعية التجريبية أو العلو على نطاق الظواهر وكارناب هنا يسير في نفس الاتجاه الذي كان فتجنشتاين قد شرع في أنتهاجه وأن كان مقصده الأساسي من وراء رفض الميتافيزيقا هو العمل على تطهير العلم الطبيعي والرياضيات وعلى حين أن فتجنشتاين قد دعا الى الى السكوت عما لايمكن للمرء أن يتحدث عنه، نجد أن كارناب وجماعة الوضعيين المناطقة يؤكدون أننا حين تصمت عن المتافيزيقا فأن مانصمت عنه ليس بشيء أصلا، وأية ذلك أن العبارات الميتافيزيقية المزعومة هي مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع الاستعمال الحقيقي للكلمات من جهة، وتضم في الوقت نفسه قضايا زائفة لاتقبل التحقق التجريبي (الذي هو المعيار الاوحد لصدق القضايا التأليفية) من جهة أخرى.

ولابد لنا فيما يقول كارناب من أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة قد تعني شيئاً، أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات والفلسفة الكلاسيكية قد دأبت على الخلط بين هاتين الوظيفتين مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلاسفة معبرة عن مجرد عواطف لادالة على معان ولكن الفلاسفة الميتافيزيقيون قد ظلوا يتهمون أن عباراتهم تمثل قضايا منطقية تقبل البرهنة، في

حين أنها مجرد تعبيرات عاطفية تكشف عن أنفعالات ومشاعر دفينة ولاتنطوي على دلالات أو معاني منطقية وهنا قد يقال (أذا كانت كل القضايا الميتافيزيقية هي مجرد أشباه قضايا فلماذا تمسكت الإنسانية كل هذا الامد الطويل بنظريات الميتافيزيقا ومذاهبهم).

ورد كارناب على هذا الإعتراض، أن الميتافيزيقا لاتنطوي على نظريات كما أنها لاتشتمل على قضايا علمية، ولكنها مع ذلك تعبر عن شيء ما وما هذا الشيء الذي تعبر عنه سوى الشعور بالحياة، فالميتافيزيقا أقرب ماتكون الى الشعر والأساطير وأن كان الفارق بيت الميتافيزيقي والشاعر أن الأول منهما لايريد أن يعترف بأن أقواله وليدة الانفعال والعاطفة في حين أن الثاني منهما يسلم بأن شعره أداة فنية يعبر بواسطتها عن شعوره بالحياة والفيلسوق الميتافيزيقي فيما يقول كارناب هو فريسة لوهم بالغ، لأنه أذ يصوغ عباراته في قالب منطقي محاولاً أن يقيمها على أسس برهانية كثيراً مايتوهم أن أداته هي العقل أو التفكير لاالخيال أو العاطفة بينما الواقع أن تأملاته كلها لاتخرج عن كونها أحلام شاعر ظل سبيله، وهذا الوهم الذي سيطر على عقول الكثيرين لم يستطع أن يجد سبيله الى عقل نيتشه حرجاً في أن يصوغ فلسفته على صورة أشعار أودعها كتابه (هكذا قال زرادشت) وبذلك أعترف ضمناً بأن الفلسفة تعبير عن الشعور بالحياة والحق أن الموسيقى أقدر من الفلسفة على التعبير عن الشعور بالحياة والحق أن الموسيقى أقدر من الفلسفة على التعبير عن الشعور بالحياة: لأن لديها من جهة وسائط أنقى. ولانها من جهة أخرى متحررة تماماً من كل ماهو موضوعي، فهذا الشعور التوافقي بالحياة الذي يريد الميتافيزيقي أن يترجم عنه بمذهبه الواحي يتجلى بصورة، أوضح في موسيقى موتسارت وهذا الشعور البطولي، بالصراع أو الجهاد الذي يعبر عنه الميتافيزيقي بمذهبه الثنائي أنما يدلنا على أن الموهبة الموسيقية معدومة لدى الفيلسوف فهو لايملك عبقرية بتهوفن مثلا حتى يستطيع أن يتحرك في الوسط الملائم له ومعنى هذا أن الميتافيزيقي ليسوا الا موسيقين قد عدموا كل موهبة موسيقية فهم يحاولون التعويض عن هذا النقص بما لديهم من ميل شديد نحو العمل في مجال النظريات والاتجاه نحو التأليف بين الأفكار والمفاهيم بينما يعبر

الموسيقار بأنسجام شعوره بالحياة، يظل الميتافيزيقي عاجزاً عن التعبير بمفاهيمه وأنضاره العقلية عن ذلك الشعور الحيوي وبدلاً من أن يستخدم عقله في مجاله الصحيح (الاوهو مجال العلم) أو بدلاً من التوجه نحو الفن حاجته الى التعبير يعبر الميتافيزيقي على الخلط بين الميلين فلا يكاد عمله الفلسفي يضيف شيئاً الى علم المعرفة ولا يقوى في الوقت نفسه على تزويد شعورنا بالحياة الا بتعبير قاصد شديد النقص[1].

ويميز كارناب بين أستبعاد الميتافيزيقا الذي قامت به الوضعية المنطقية وبين المحاولات السابقة الفاشلة في رأيه، والتي يمتد تأريخها من الشكاك اليونان الى تجريبي القرن التاسع عشر فهؤلاء حاربوا الميتافيزيقا بإعتبارها عقيدة كاذبة أو غير يقينية أو عقيمة أما الوضعية المنطقية فقد أستفادت (من تطور المنطق الحديث الذي جعل من الممكن تقديم جواب جديد أو أكثر دقة فيما يتعلق بالسؤال عن قيمة الميتافيزيقا وأمكان تسويغها) فقد أدت الابحاث المتعلقة بالمنطق التطبيقي أو نظرية المعرفة الى نتيجتين: واحدة أيجابية وأخرى سلبية، الأولى كانت في مجال العلوم حين تم توضيح مختلف أفاهيم فروع العلم بواسطة التحليل المنطقي والثانية في مجال الميتافيزيقا ومن ضمنها كل فلسفة القيم والتشريع حين (أدى التحليل المنطقي إلى النتيجة السلبية القائلة بأن كل الأحكام المرعاة في هذا المجال لاتحيل الى شيء وبذلك تم التوصل الى الإستبعاد الجذري للميتافيزيقا المر الذي لم يكن ممكننا من وجهة نظر الانتي – ميتافيزيقية السابقة، ويجحب في رأي كارناب أن نفهم عبارة (لاتحيل الى شيء) بالمعنى الضيق وليس بالمعنى الواسع، فبالمعنى الواسع يكون حكم مثل (كان في فيينا ستة أفراد عام 1910) دون مدلول فقط، بمعنى أنه من العقم أن نسأل عنه أو أن نؤكده، ولكنه من جهة ثانية ذا مدلول رغم أنه كاذب أو عديم الفائدة، أما بالمعنى الضيق فسيكون تسلسل ما من الكلمات من دون مدلول، أذا لم تنشئ حكما في سياق لغة معينة، أما أذا بدا هكذا تسلسل من الكلمات حكما للوهلة الاولى ففي هذه الحالة نسميه حكماً مزيفاً

---

(1) د. زكريا أبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 292

ويظهر التحليل المنطقي بأن الأحكام الميتافيزيقية المدعاة ليست سوى أحكام مزيفة[1].

يقسم كارناب الاحكام الزيفة الى نوعين: الاول يتضمن كلمة أو كلمات يعتقد أن لها مدلولاً في حين أن العكس هو الصحيح، أما النوع الثاني فهو الذي يتضمن كلمات ذات مدلول ولكنها رتبت بطريقة تخالف قواعد النحو بحيث لم يؤدي هذا التسلسل من الكلمات الى حكم ذي مدلول والميتافيزيقا تقوم على هذين النوعين من الاحكام.

أما عند السؤال عن تلك الكلمات والاحكام المتافيزيقية من أين تأتي أليس من المفروض أن لكل كلمة مدلولاً وأنها دخلت اللغة على هذا الأساس؟ يرى كارناب أن لكل كلمة مدلولاً في الأصل ولكن بعض هذه الكلمات يتغير مدلولها، أثناء التطور التأريخي وبعضها الاخر يفقد مدلوله القديم من دون أن يكتسب أخر جديداً فينتج أستخدامها في الجمل أحكام مزيفة. أما الشروط الواجب توفيرها في الكلمة لتكون ذات مدلول، فهي في رأي كارناب أولاً: أن يثبت نحو الكلمة أي طريقة ورودها في أبسط صورة لجملة، مثلاً أبسط صورة لجملة ترد فيها كلمة حجر هو (س هو حجر) بحيث يمكن أستبدال (س) بشيء مثل الأماس أو الذهب.

ثانياً: يجب أن يكون من الممكن تقديم جواب السؤال بخصوص الجملة (ج) التي تتضمن الكلمة موضع البحث، ويمكن صياغة هذا السؤال بطرق عديدة مثل: ماهي الجمل التي تستنبط منها (ج) ماهي الجمل التي تستنبط من (ج).

أو في أي الظروف يفترض أن تكون (ج) صادقة وفي أي الظروف يفترض أن تكون كاذبة، بكلام أخر لتقدير ماأذا كان للكلمة مدلول أم لا يجب تطبيق مبدأ القابلية للتصديق وهو المبدأ الذي ينص على أن مدلول جملة ما يتحدد بشوط تصديقها أي أذا وجدت ظروف ممكننة وليس بالضرورة فعلية تحدد صدق الجملة

---

(1) الحاج حسن،وداد (رودلف كارناب،نهاية الوضعية المنطقية) ص 78

وفي حالة الكلمات العلمية من الممكن أن نحدد مدلولها بإرجاعها الى كلمات أخرى، وهذا بتعريف الكلمة مثلاً يمكن تحديد مدلول كامة (المفصليات) بالقول أن المفصليات هي حيوانات مقسمة الاجساد ومفصلية الارجل، وهكذا تتم الاجابة عن السؤال أعلاه بالنسبة الى جملة (الشيء س هو حيوان مفصلي) فلتحديد مدلولها يجب أن يكون من الممكن أستنباط صورة مثل هذه الجملة من المقدمات التي صورتها (س هو حيوان) (س له جسم مقسم) (س له أرجل مفصلية) وبالعكس يمكن أستنباط كل واحدة من هذه الجمل من الجملة السابقة، وبهذه الطريقة ترد كل كلمة في اللغة الى كلمات أخرى حتى نصل الى كلمات تؤلف مايسمى (بجمل المشاهدة) أو الجمل البروتوكولية فمن خلال هذا الارجاع تكتسب الكلمة مدلولها أما عن ماهية الجمل البرتوكولية يقول كارناب: أنه بالنظر الى أهدافنا فمن الممكن أن نتجاهل تماماً السؤال عن محتوى الجمل الأولية وصورتها (الجمل البروتوكولية) والذي تتم الإجابة عنه وبغض النظر عن تنوع الاراء فمن المؤكد أن تسلسلاً من الكلمات يكتسب مدلولاً فقط أذا تم تثبيت علاقات أستنباطية الى الجمل النوتوكولية مهما تكن مميزات الجمل البروتوكلية وبالمثل يقال للكلمة أنها ذات محتوى أذا أمكن أرجاع الجمل التي ترد فيها الى جمل بروتوكلية وعلى هذا الاساس تحدد الميتافيزيقا من غالبية كلماتها ألا أنها لاتحقق الشروط أعلاه.

أما الجمل الزيفة فهي تلك التي تتضمن كلمات ذات مدلول ولكنها لاتبت ترتيباً يخالف قواعد النحو، مثل قيصر هو و(قيصر هو عدد أولي) الأولى تعد مزيفة لأنها شكلت بطريقة تخالف قواعد النحو التي تفرض وجود صفة أو أسم في الموقع الثالث أما الثانية فرغم أنها صحيحة نحوياً إلا إنها من دون مدلول، لأنه كلمة (عدد أولي) تحمل على الأعداد وليس على الأشخاص فلا يمكن بالتالي أنكارها أو أثباتها أي لايمكن أن تعبر عن قضية صادقة ولاعن أخرى كاذبة[1].

(1) المصدر السابق ص 80

وقد كتب د. عبد الرحمن بدوي عن فقرة(رفض اليتافيزيقا) وعن كارناب قائلاً: يعد كارناب من أكبر من أسهموا في الوضعية المنطقية وهي نزعة يصعب جداً أدراجها بين النزعات أو المذاهب الفلسفية بالمعنى الصحيح، لأنها تقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا مع أن الميتايزيقا هي جوهر الفلسفة بالمعنى الصحيح.

وأساس الوضعية المنطقية هو تحليل اللغة سواء اللغة الطبيعية العادية واللغة العلمية واللغة الفلسفية لأن أصحابها يزعمون أن الخلافات بين الاراء أو المذاهب الفلسفية. أنما يرجع الى سوء فهم أو سوء تحليل للتصورات الفلسفية وكأن المشاكل الفلسفية ماهي الا خلافات ناجمة عن أشتراك في معاني الاصطلاحات الفلسفية.

يقول كارناب في كتابه الصغير بعنوان (مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الاخرين والنزاع حول الواقعية) عام 1928 أن المشاكل الميتافيزيقية بعامة ومشكلة الواقعية والمثالية بخاصة ينبغي أن تعد مشاكل وهمية زائفة ويعتمد كارناب في دعواه هذه على مبدأ قابلية التحقيق الذي قال به فتجنشتاين وهو المبدأ الذي يقول أن معنى عبارة ما أنما يعطى بواسطة أحوال أو (شروط) تحقيقها، والعبارة أو التقدير تكون ذات معنى أذا وفقط أذا كاي/نت قابلة للتحقيق من حيث المبدأ. وقد عدل كارناب فيما بعد عن أن تطلب أمكان التحقيق الى مجرد التأييد، وقابلية التحقيق يقصد بها أمكان العثور على معنى العبارة، متحققاً من التجربة المباشرة أو غير المباشرة فأن لم تكشف العبارة أو التقدير عن أمكان تحقق معناها في التجربة فيجب أن تنبذ على أنها عبارة وهمية زائفة خالية من المعنى. وكارناب ومن لف لفه يعتبرون من العبارات الواجب نبذها هذا أن لم يكن كل التقديرات الواردة في الميتافيزيقا وكثير من تلك الواردة في الأخلاق وعلم الجمال.

ويقـرر كارنـاب أن المشـاكل الـتي تـدرس في هـذه الميـادين (الميتافيزيقـا والأخلاق وعلم الجمال) ليس لها من أجوبة إلا عبارات خاوية هي الاخرى من المعنى. لهذا لايعدونها مشاكل حقيقيـة أبـدا في زعمهم مجرد صيغ لفظيـة لهـا مظهـر الصياغة للمشاكل. بينما هي في الواقع –زعموا – تنتهك المعايير التجريبية لكون العبارة ذات معنى.

وفي مقال كتب كارناب بعنوان (التغلب على الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة) سنة 1932 يؤكد هذا الاتجاه ويدافع عنه وفيه يميز بين نوعين من التقديرات الوهمية أو الزائفة –على حد زعمه – هما: التقديرات التي تحتوي على لفظ يظن خطأ أن له معنى تجريبياً والتقديرات التي تكون عناصرها ذات معنى ولكنها مجتمعة لاتعطي معنى ويزعم كارناب أن كلا النوعين متوافر جداً في الميتافيزيقا وساق شواهد على ذلك عبارات قالها مارتن هيدجر في محاضرته (ماالميتافيزيقا) ومن بينها عبارة مشهورة وردت في هذه المحاضرة نصها (أن العدم نفسه يعدم) ويعلق عليها كارناب قائلاً: هذه العبارة تحتوي على خطأمزدوج: أذ تحتوي على لفظ لامعنى له وهو يعدم وعلى خطأ في نظم العبارة مجتمعة هو أستخدام اللفظ (العدم) على أنه أسم بدلا من أن يكون تعبيراً عن نفي مكمم وجودي مثل لاشيء هو(ع).

ومن سوء النية قطعاً أن يستمد كارناب شواهده من عبارات هيدجر ومن المعروف أن لهيدجر لغة خاصة تختلف كل الاختلاف عن لغة الميتافيزيقين وينبغي أن تفهم في سياق وأطار فلسفة هيدجر وحدها وما هيدجر الاواحد من مئات الفلاسفة الميتافيزيقين منذ أفلاطون وأرسطو حتى اليوم فكيف يصدر حكمه العام هذا على (كل) أو (جل) الميتافيزيقا من مجرد شواهد من عبارات فيلسوف واحد تميزت لغته بطابع خاص جداً ومن الأمثلة التي يسوقها على الكلمات الخاوية من الألفاظ الاتية (المطلق) اللامشروط (الوجود الحق)، الله، العدم (سبب العالم) ولتوضيح رأيه في العبارات العديمة المعنى يسوق المثل التالي: أذا أفترضنا أن انساناً أستعمل الصفة babig وهي لاوجود لها في الالمانية، تقريباً مثل كلمة (خنفشار)

وأدعي أن على المرء أن يقسم كل الأشياء الى babig خنفشارة ولاخنفشارة فأن سئل سائل: بأي شروط يسمى الشيء الفلاني خنفشاريا فالجواب أنه لايمكن الاجابة بشيء لان الخنفشارية صفة ميتافيزيقية لاتوجد أية علاقة تجريبية تدل عليها. وبهذا المعنى سيقول المرء أن العبارات المتعلقة بالخنفشارية هي كلام فارغ لامعنى له، وسيقر كل انسان بأن الكلمة (خنفشاري) لايحق لنا أستعمالها في الأقوال العلمية.

ويصرح كارناب بأن هذا أيضاً ينطبق على اللفظ (الله) وبصورة أظهر لان الميتافيزيقين لايستطيعون أن يحددوا أولاً الوضع النظمي للفظ (الله) فلا يحددون هل هو أسم أو صفة. فأذا فرضنا أن هذا اللفظ صفة (محمول) فأن من الممكن القول: س هو الله، وسيكون معنى هذا القول هو بيان العلامات التجريبية التي لابد أن يملكها (الله) في نطاق نظرة أسطورية فيها ينظر الى الالهة على أنهم يسكنون مواضع محددة وتصدر عنهم أفعال تدل عليهم (مثل أطلاق البرق، أو أطلاق عاصفة على البحر) فأن كلمة الله تكون ذات معنى، أما في الميتافيزيقا حيث يدل هذا اللفظ على موضع عال، على الكون وغير تجريبي فأنه يصبح عديم المعنى لكنه ينبغي هكذا يزعم كارناب أن لايؤدي هذا البيان الى تأسيس الالحاد لان الالحاد يقوم في أنكار صحة هذه القضية:الله موجود) ولكنه بحسب المعيار الذي وضعه كارناب فأن هذه ليست قضية أطلاقا لانها خلو من المعنى بسبب كون اللفظ (الله) خلو من المعنى ولهذا يقول كارناب أن الالحاد، من الوجهة النظرية هو موقف لامعنى له تماماً مثل التأليه.

ويحاول كارناب بعد ذلك أن يبين أن العديد من المسائل الفلسفية يمكن بيان أنه مسائل زائفة، وأن كان ينظر على أنها مسائل داخلة في نظرية المعرفة، مثال ذلك (مشكلة حقيقة العالم الخارجي) فلو أفترضنا جغرافيين أحدهما واقعي، والاخرين أتباع مذهب (الهو وحدية): فأنه بالنسبة الى الأول الأشياء الفيزيائية ليس فقط مضمونات للادراك الحسي، بل وأيضاً توجد في ذاتها خارج عقل الانسان وبالنسبة الى الثاني لايوجد الا الادراكات الحسية بينما ينكر وجود العالم

الخارجي، وعلى كليهما الان أن يبحث هل توجد بحيرة معينة في وسط البرازيل مثلاً. فيسعى كل واحد منهما الى تقدير ذلك مستعيناً أولاً بما لديه من معايير مثلاً بالقيام برحلة أستكشافية لتلك المنطقة سيصلان بذلك الى نتيجة متفق عليها. وكذلك في المسائل الجزئية التجريبية التي يحدث بينها خلاف (مثلاً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي وسعة البحيرة. وأرتفاعها فوق مستوى سطح البحر لكن بعد أستنفار كل المعايير التجريبية أذا أدعى أحدهما أن البحيرة ليست فقط موجودة ولها الصفات التجريبية المحددة التي أدركوها بل (وأيضاً فوق ذلك لها حقيقة خارج الشعور ومستقلة عن الشعور بينما مناصرو(الهو واحدية)، ينكر هذه الحقيقة فأن كليهما لايعود يتكلم لغة العالم التجريبي بل لغة الميتافيزيقي ولما كانت المعايير التجريبية قد أستنفدت فأنه لايبقى بعد ذلك أي مجال للفصل في هذا الخلاف في الرأي بينهما ولايستطيع الانسان حينئذ أن يقر بأن رأي الواقعي أو رأي الهو واحدي ذو معنى. فأذا تسأل المرء: أذا كانت القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى فمن أين جاء أذن قيام مذاهب ميتافيزيقية بإستمرار وأثارة مسائل جدلية وهمية هكذا، وجواب كارناب هو أن العلم ليس هو النشاط الروحي الوحيد الذي يقوم به الانسان فهناك نشاطات أخرى مثل الفن والدين وهكذا فأن المذاهب الميتافيزيقية ماهي الاصور مختلطة غامضة مستمدة من هذه الميادين الثلاثة:الميتافيزيقا، الفن، الدين. أن لدى الميتافيزيقين حاجة شديدة الى التعبير عن شعورهم بالحياة لكن ليست لديهم القدرة على القيام بذلك على نحو مناسب، بخلق أعمال فنية كذلك لديهم ولع بتناول التصورات المجردة وينشدون أحياناً نوعاً من التقوى الدينية ومن ثم يتناولون لغة العلم ويعبرون بها عن تجربتهم للعالم ولكن على نحو غير سليم أبداً. أنهم لايؤدون للعلم شيئاً. وأما بالنسبة الى الشعور بالحياة فيقدمون شيئاً غير واف لو قورن بما يقدمه كبار أهل الفن، وبالجملة يزعم كارناب أن الميتافيزيقا تعبير غير واف عن الشعور بالحياة، أن الميتافيزيقين موسيقيون بغير موهبة موسيقية أو شعراء يفتقدون الى الملكة الشعرية.

أما المشاكل الكبرى التي شغلت الميتافيزيقا نفسها بها منذ القدم فهي في زعم كارناب ليست مشاكل علمية على الإطلاق لأن المشكلة تقوم حين تصاغ قضية وينظر هل هي صحيحة أو باطلة، أما أذا كانت القضية بغير معنى، فأن المشكلة التي تعبر عنها هي مشكلة وهمية زائفة[1].

1. المعنى والتحقق:

أن فكرة المشكلة الزائفة في الفلسفة، فكرة هامة لدى فلاسفة الوضعية الجديدة، سواء لتأثيرها في كتاب وفلاسفة أخرين، أو لتواتر تكرارها بشكل أو بأخر خلال كتابات كارناب نفسه، وعلى الرغم من أنها لم تكن الفكرة المحورية في فكر كارناب النسقي، والواقع أن أفضل فهم لهذه الفكرة أنما يكون في سياق النظريات التجريبية للمعنى وهذه الفكرة في صورتها الأصلية أنما تقوم مباشرة على أساس مايشير أليه كارناب بأسم (مبدأ فتجنشتاين) الخاص بأمكان التحقق، وهذا يؤكد (أن معنى العبارة يقدم بواسطة شروط تحقيقها. وأن العبارة لاتكون ذات معنى الا أذا كانت (من حيث المبدأ) قابلة للتحقق ولقد أستبدل بمطلب أمكان التحقيق فيما بعد بمبدأ أضعف هو مبدأ أمكان المطابقة أو (أمكان الاثبات confrmability ويوجه عام فأن النظرية التجريبية في المعنى ترى أن الألفاظ أو الكلمات أنما تستمد وتشتق معناها عن طريق أستيفاء شروط معينة وهذه الشروط يتم التوحيد بينها وبين نوع من الدلالة التجريبية المباشرة وغير المباشرة هذا ويعتبر كارناب وعدد من التجريبين المنطقيين الاخرين يعتبرون بعض التعبيرات والعبارات اللغوية والرياضية على أنها ذات معنى (على الرغم من أنها بدون مضمون أو محتوى واقعي) وذلك لإهتمامهم ببنية اللغات التي تصاغ فيها العبارات التجريبية الا أن كل العبارات الاخرى بخلاف تلك التي تكون ذات دلالة تجريبية وكذا العبارات اللغوية ينبغي أعتبارها على أنها خالية من المعنى أو مجرد لغو.

(1) د. عبد الرحمن بدوي (موسوعة الفلسفة) ج2، الموسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 250

والعبارات المرفوضة تتضمن أو تحتوي على أغلب العبارات التي تنطوي تحت أسم الميتافيزيقا فضلاً عن الكثير من العبارات المتعلقة بالأخلاق والجمال. ولقد كان كارناب يرى أن المشكلات التعلقة بهذه الميادين (وخاصة الميتافيزيقا أنما تمثل أجابات أو ردودا هي في حقيقتها ليست الاعبارات خالية من المعنى، وتبعاً لذلك فهي ليست مشكلات حقيقية على الإطلاق، أنما مجرد صياغات لها مظهر العبارات المشكلة في حين أنها في الحقيقة، تفتقر الى المعيار التجريبي أو (البنائي) لكونها ذات معنى[1].

تتضمن نظرية المدلول عند كارناب، شرطين أساسين كمعيار لمدلولية أي حكم:

أ. أن يكون لكل كلمة ترد فيه مدلول.

ب. أن تترابط الكلمات ذات المدلول بشكل صحيح، أي حسب قواعد النحو المنطقي التي تحول دون خلط الطرز (نظرية رسل). وهناك جانب أخر لهذه النظرية هو معيار قابلية التصديق.

ج. (ج) تكون قضية ما أصلية أذا وفقط أذا كانت دالة صدق القضايا أولية أو ممكنة الارجاع الى هذه القضايا التي تعبر عن مشاهدات وأدراكات حسية، بكلام أخر تكون القضية ذات مدلول أذا وفقط أذا كانت مترابطة بجمل مشاهدة بحيث يتبع صدقها من صدق هذه الجمل وقد أعتبر كارناب أن الشرطين (أ) و(ب) يعادلان الشرط (ج) وأن هذه الشروط الثلاثة لاتتوافر في الاحكام الميتافيزيقية مما يبرر أستبعاد هذه الاخيرة من دائرة الاحكام ذات المدلول.

أما بوبر فيرى أن الشروط الثلاثة أعلاه تتضمن الكثير من الإشكالات التي لم يلحظها كارناب والتي تؤدي في النهاية الى أزالة الحدود بين الفلسفة والعلم[2].

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 166

(2) وداد الحاج حسن (رودلف كارناب نهاية الوضعية المنطقية) ص 86

فأذا تفحصنا الشرط (أ) الكلمات ذات المدلول هي تلك التي يمكن تعلايفها تجريبياً، نجد أن هذا الشرط هو صياغة لوجهة النظر الاسمانية التي ترى أن كل الكلمات غير المنطقية هي أسماء أما المضوع الفيزيائي مفرد مثل (فيزو)أو الموضوعات تشترك في تسمية مثل (كلب) بكلام أخر تعرف كل كلمة أما صدقياً أو تعدادياً بحيث يحدد مدلولها بقائمة أو تعداد الأشياء التي تسميها.

ولكن في رأي بوبر لاتتناسب هذه اللغة الاسمانية تماماً مع الاغراض العلمية، لان كل جملتها تحليلية. أما صادقة تحليلياً أو متناقضة ولايمكن التعبير عن جمل تأليفية بواسطتها فالجملة (فيزو هو كلب) ستكون صادقة لان (فيزو) كان واحدا من الاسماء التي عددناها عند تعريف كلمة (كلب) ولكن تصبح جملة (تشانكي هو كلب) جملة كاذبة وذلك ببساطة لان تشانكي لم يكن من الاشياء التي عددناها عندما وضعنا قائمة لتعريف كلمة (كلب).

أما فيما يتعلق بالشرط (ب) فيقول بوبر أن قبولنا فكرة رسل حول أمكان بناء لغة تتضمن نظرية الطرز وتكون منها عبارة مثل (أ) هي عنصر في الصنف (ج) عبارة غير مصاغة جيدا وبالتالي ميتافيزيقية لايعني أننا لانستطيع بناء لغات تصبح فيها العبارة أعلاه مصاغة جيدا وبالتالي ذات مدلول لا بل نستطيع أن نبني لغة تكون فيها هذه العبارة صادقة.

ويريد بوبر من وراء ذلك الاشارة الى (أن برهان اللامدلولية الداخلية يجب أن يكون صالحاً بالنسبة الى كل لغة متماسكة وليس فقط بالنسبة الى كل لغة كافية للعلم التجريبي، فالقليل من الميتافيزيقين يؤكد على أن الأحكام الميتافيزيقية تنتمي الى حقل العلوم التجريبية ولااحد يتخلى عن الميتافيزيقا لأنه أخبر أن احكامها لايمكن أن تصاغ ضمن هذه العلوم (أو ضمن لغة مناسبة لتلك العلوم).

وفيما يخص الشرط (ج) المتعلق بمبدأ قابلية التصديق ويرى بوبر أن هذا المبدأ يستبعد من مملكة المدلول كل النظريات الفكرية أو (قوانين الطبيعة) لان هذه ليست ممكنة الارجاع (الرد) الى تقارير مشاهدة أكثر من تلك المسماة قضايا ميتافيزيقية مزيفة وهكذا فأن معيار المدلولية يقود الى الفصل الخاطىء بين الميتافيزيقا والعلم.

فالنظريات الحديثة في الفيزياء خاصة نظرية أينشتاين كانت على درجة عالية من الإعتبار والتجريد، وبعيدة جداً عما يمكن مشاهدته لابل أن هذا يصدق أيضاً على نظرية نيوتن ولاننسى أن بيكن كان قد أعترض على السستام الكوبرنيكي لانه لايتفق مع ما تقدمه الحواس. ومن المعلوم أن كارناب قد أعترف بوضوح بصحة هذا النقد في كتابه (النحو المنطقي للغة) أذ يقول (تم التسليم في البداية بأن كل جملة لكي تكون ذات فحوى يجب أن يكون من الممكن تصديقها بشكل تام.) حسب وجهة النظر هذه لامكان لقوانين الطبيعة بين جمل اللغة. لذا قام كارناب فيما بعد بأستبدال مبدأ القابلية للتصديق بمبدأ اكثر تساهلاً هو قابلية التأييد، تكون الفرضية أكثر أو أقل تأييداً أو دحضاً بواسطة الدليل(1).

ويطرح مورتون وايت (تساؤلا حول الطريقة التي يمكن أن نتخذها للتحقق من صحة قضية ما؟ أذا كان السؤال حول قضية تخبر شيئاً حول أدراك أني (مثلاً) الان أرى مربعا أحمر على ارض زرقاء فيمكن عندئذ أختبار صحة القضية مباشرة بإدراكي الحاضر فأذا كنت أرى الان حقاً (مربعاً أحمر على أرض زرقاء) فأن القضية يجري التحقق من صحتها بصورة مباشرة بهذه الرؤية وأذا كنت لا أرى ذلك فأن القضية لاتثبت صحتها، لاشك أنه لايزال هناك بعض المشكلات الجديدة المرتبطة بالتحقق المباشر والتي هي أكثر أهمية بالنسبة لاغراضنا. أن القضية (p) التي ريمكن التحقق من صحتها بصورة مباشرة لا يمكن التحقق منها الا بالتحقق المباشر من جملة قضايا أخرى، مستنتجة من القضية (p) مع قضايا أخرى قد

(1) المصدر السابق ص 88

حـرص التحقـق منهـا مـن قبـل لنأخـذ القضـية (p) مـع قضـايا أخـرى قـد حـرص التحقق منها من قبل لنأخذ القضية (p): (هذا المفتاح مصنوع من الحديد[1].

هنـاك طرائـق كثيرة للتحقـق مـن صـحة هـذه القضـية، مـثلاً أضـع المفتـاح بـالقرب مـن قضـيب مـن المغنـاطيس، عنـدئـذ أدرك أن المفتـاح ينجـذب فيحـدث هـذا الاستنتاج بهذه الطريقة وانفصل ذلك وكما يلي:

(p1) هذا المقتاح مصنوع من الحديد القضية المطلوب فحصها.

(p2) أذا وضع شيء من الحديد بالقرب مـن المغناطيس فأنـه سـوف ينجـذب وهذا قانون فيزيائي جرى التحقق منه قبل قليل.

(p3) هذا الشيء قضيب مغناطيس (قضية جرى التحقق منها من قبل).

(p4) المفتـاح موضـوع بـالقرب مـن القضـيب. وهـذا نتحقـق منـه الان بصـورة مباشرة بملاحظتنا.

من هذه المقولات الأربع يمكننا أن نستنتج النتيجة.

(p5) المفتاح سوف ينجذب الان بواسطة القضيب.

هذه الجملـة تنبوء يمكن فحصه بالملاحظة،أذا نظرنا فأننا نلاحظ الجذب أو نلاحضه في الحالة الأولى نجد حقيقـة أيجابيـة، حقيقـة التحقـق من صحة القضـية موضـع البحـث، وفي الحالـة الثانيـة يكون لدينا حقيقـة سلبية حقيقـة على عدم صحة القضية.

(1) وايت،مورتون (عصر التحليل) ص231

في الحالة الاولى لم يفرغ من فحص القضية p1، يمكن أن نعيد الفحص بواسطة قضيب المغناطيس أي يمكن أن نستنتج جملاً أخرى شبيهة بـp5 بمساعدة المقولات ذاتها التي مر ذكرها أو بمقولات شبيهة لها بعد ذلك أو بدلاً من ذلك يمكن أن نجري فحصاً بالإختبارات الكهربائية، أو بالإختبارات الميكانيكية أو الكيمياوية أو البصرية أذا كانت الحقائق كلها تظعدهر أيجابية في هذه الإختبارات الاخرى فأن اليقين بشأن صحة القضية p1 يزداد بالتدريج ولن نلبث أن نصل الى درجة من اليقين كافية لجميع الاغراض العلمية أما اليقين المطلق لايمكن أن نبلغه أبداً. أن عدد الحقائق التي يمكن أستنتاجها من p1بمساعدة القضايا الاخرى التي تم التحقق من صحتها أو يمكن التحقق من صحتها بصورة مباشرة وهو عدد غير محدود، بناءاً على ذلك يوجد دائماً في المستقبل أمكان أيجاد حقيقة سلبية مهما كان أحتمالها ضعيفاً وهكذا فالقضية p1 لايمكن أبداً التحقق من صحتها بصورة كاملة ولهذا السبب تدعى فرضية[1].

2. اشباه العبارات (أو العبارات الزائفة):

أن فكرة المشكلة الزائفة، هي في أساس برنامج جماعة فيينا، ضد الميتافيزيقا، وهناك دفاع عن هذا البرنامج في مقال لكارناب بعنوان (أستبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة the eliminationofmetaphysics through logical analysics of language ولقد ميز كارناب في هذا المقال بين نوعين من أشباه العبارة أو العبارات الزائفة:

1. العبارات التي تحتوي على لفظ، يظن خطأ أن له معنى تجريبي.
2. والعبارات التي على الرغم من أن مكوناتها تكون ذات معنى الا أن تلك المكونات تكون موضوعة معاً في العبارة على نحو يختلف عن الطريقة البنائية الصحيحة، وهو يذكر لنا أمثلة منها عبارات معينة في كتاب هيدجر (ماهي الميتافيزيقا) مثل العبارة القائلة (العدم يعدم نفسه) والتي هي تبعاً لكارناب تخطيء خطئاً

(1) المصدر السابق ص233

مزدوجاً أو تخطىء مرتين فهي تحتوي على كلمة لامعنى لها، وهي فعل (يعدم) كما تحتوي كذلك على أستخدام لكلمة (عدم) على عكس الطريقة البنائية الصحيحة بوصفها أسماً بدلاً من كونها مشتقة من فعل ينتج عن نفس السور الوجودي كما في:

(<س) ص س أو (العدم هو ص)[1]

أذن فيما يخص الجانب الفلسفي الصرف من عمل الحلقة فقد تركزت الجهود على توضيح المشكلات الفلسفية التقليدية وذلك بنزع قناعها الميتافيزيقي لإظهارها كمشكلات زائفة من جهة ولتحويلها من جهة أخرى الى مشكلات تجريبية تخضع بالتالي الى حكم التجربة (أن مهمة العمل الفلسفي هي توضيح المشكلات والالفاظ وليس طرح الألفاظ فلسفية خاصة ومنهج هذا العمل التوضيحي هو المنهج التحليلي المنطقي) هذا المنهج يمكننا في رأي أعضاء الحلقة، من رسم حد فاصل وواضح بين نوعين من الاحوال: (الأول يشمل صيغ العلم التجريبي وهذه يمكن ملاحظة معناها بالتحليل المنطقي، أي بردها الى ألفاظ أكثر بساطة تحمل مباشرة على المعطى التجريبي الحسي، أما النوع الثاني: أي الألفاظ الميتايزيقية التي يظهرها التحليل كالألفاظ من غير مدلول فهي لا تقول شيئاً ولا تناقش شيئاً بل تعبر عن أحساس بالحياة، لاتنكر الوضعية المنطقية أهميته ولكنها تضعه تحت مظلته الوحيدة المشروعة، الفن أما ألباس هذا الاحساس لباس لغة النظريات فينطوي على مخاطرة كثيرة. أذن تحاكم الميتافيزيقا الان لاعلى أساس ما يمكن معرفته، كما هو الحال مع كانط، بل على أساس ما يمكن النطق به، فأذا قال الميتافيزيقي: (يوجد اله) لانقول له: (ما تقوله كاذب) بل نسأله (ما الذي تعنيه بقولك) فهذه لا تشير الى أي معطى حسي وبالتالي فهي مرذولة ومستبعدة من دائرة القول العلمي.

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 167

وبالنسبة الى أعضاء الحلقة هنالك خطأن أساسين في النظريات الميتافيزيقية.

الأول: أعتمادها اللغة العادية التي تفتقر الى الوضوح والدقة المنطقية والتي تستخدم الصورة اللفظية نفسها. الأسم مثلاً، لتشير الى الأشياء (التفاح) والى الصفات (الصلابة) والى العلاقات (الصداقة) والى العمليات (النعاس) وهذاأمر يؤدي الى الكثير من الخلط ويخلق كيانات لاوجود لها.

الخطأ الثاني: يقوم على أن الفكر قادر بالإستناد الى ذاته ومن دون أستخدام أي معطى تجريبي على التوصل الى معارف وأستنباط مضامين جديدة أنطلاقاً من وقائع معطاة (في حين يظهر البحث المنطقي على العكس، أن أي تكير وأي أستدلال عقلي ليس سوى أنتقال من ألفاظ الى أخرى لا تتضمن شيئاً غير ماهو موجود مسبقاً من الالفاظ الأولى (تجويل تحصيل حاصل) ليس من الممكن، أذن التوسع في الميتافيزيقا أنطلاقاً من الفكر المحض)[1].

لقد أطلق كارناب على بعض الجمل بإسم (الجمل الموضوعية الزائفة) وكارناب يقرر في هذا الصدد أن العديد من المأزق التي طالما وقع فيها الفلاسفة يرجع الى أنهم قد عمدوا الى التأليف بين محمولات أو(صفات) ذات علاقة لغوية سليمة، وموضوعات خارجة تماماً على التركيب اللغوي الصحيح، والنتيجة التي يتوصل أليها في العادة أمثال هولاء الفلاسفة، أنما هو الخلط بين الأحكام المصاغة بلغة الموضوع والأحكام المصاغة بعبارات (ما وراء اللغة) وليس من شك في أن هذا الخلط هو المسؤول عن أنتشار العديد من الخلافات الفلسفية حول بعض المشكلات الميتافيزيقية الكلاسيكية مثل مشكلة (الكليات) وكارناب يقول حول هذا الخلط: أن العبارة القائلة بأن (الوردة حمراء) هي جملة موضوعية حقيقية، صيغت على الطريقة المادية في الحديث، أما العبارة القائلة بأن (الوردة شيء) فهي شبه جملة موضوعية. أما العبارة القائلة — بأن كلمة وردة هي كلمة تشير الى شيء فهي جملة سليمة لغويا، ولكنها صيغت على الطريقة الصورية في الحديث والمتأمل في

(1) الحاج حسن،وداد (رودلف كارناب،نهاية الوضعية المنطقية) ص45

العبارة الأولى من هذه العبارات الثلاث يلاحظ إنها لاتثير أي خلاف، لأنها جملة حسية يفهمها كلّ شخص منا. ويعرف السبيل الى أستخدامها وكذلك لاموضع للخلاف حول العبارة الثالثة وأن كانت الغالبية العظمى من الناس لاتنطق بأمثال هذه العبارة وأما حين ينطق بعض فلاسفة اللغة بعبارة من هذا القبيل فإننا نفهم ما يقولون ونعرف أنهم يهدفون من وراء ذلك الى تجنب الغموض وألتماس المزيد من الوضوح ولكن الفلاسفة لسوء الحظ طالما أصطنعوا في تعبيراتهم الطريقة الثانية من طرق التعبير متوهمين لذلك أنهم يتحدثون بالفعل من (موضوعات) في حين أن العبارة الثانية لاتنبئنا في الحقيقة بأي شيء عن (الوردة) ومثل هذا الحديث الغامض عن أشياء أو كائنات مزعومة هو الاصل في تلك المناقشات الميتافيزيقية العقيمة التي طالما ثارت بين الفلاسفة حول المعاني أو (الكليات) وأذا كان من حقنا أن نتكلم مع الرجل العادي عن الورد الاحمر، أو أن نتكلم مع فيلسوف اللغة عن الالفاظ التي تشير الى أشياء فإنه من حقنا على الإطلاق أن نتحدث مع الميتافيزيقي عن (الورود) بوصفها (أشياء).

أن الأصل في (أشباه المسائل) أو المشكلات الزائفة. أنما هي أمثال هذه العبارات الموضوعية الزائفة: وأذا كان من شأن الوضعية المنطقية فيما يقول كارناب، أن تجنبنا خطر الوقوع في أمثال هذه (المشكلات الزائفة) فذلك لأنها تضع بين أيدينا وسائل تكنيكية فعالة للكشف عن أخطاء الفلاسفة السابقين وبالتالي لمساعدتنا على أحراز تقدم حقيقي في مضمار التفكير الفلسفي ويضرب لنا كارناب مثالاً لذلك فيقول أن مشكلة الكليات مثلاً ليست مشكلة حقيقية بل هي (شبه مشكلة) تترتب على الخلط بين الطريقة المادية في الحديث و(الطريقة الصورية) في الحديث، وأية ذلك أننا حين نقول أن (الوردة شيء) فأننا ننطق بعبارة موضوعية زائفة على حين أن من حقنا أن نصطنع الطريقة الصورية من الحديث فنتحدث عن الألفاظ بوصفها صفات، فإنه ليس من حقنا أن نصطنع الطريقة المادية في الحديث فنتحدث عن (الكليات) بوصفها أشياء[1].

(1) د. زكريا أبراهيم (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ص 300

أن الطريقة المادية في الحديث ليست خاطئة في حد ذاتها ولكن أستعمالها في الفلسفة كثيراً ماضلل الباحثين للأسباب الثلاث الاتية:

1. لأنها توحي بأن شيئاً ما قد قيل عن موضوع ما كائناً ماكان في حين أن ثمة شيئاً أخر قد قيل عن بعض الكلمات أو بعض العبارات.
2. ثانياً لأنها تعمينا عن هذه الحقيقة الهامة الا وهي أن الجمل الفلسفية لاتدور الا حول نسق أو نظام معين من اللغة أو عدد من الانظمة اللغوية.
3. وثالثاً لأنها تخدعنا فتجعلنا نتوهم أن ثمة تقديراً عن الواقع في العبارة التي نحن بصددها، بينما لا نكون نحن في الحقيقة الابأزاء أقتراح لغوي أو مواضعة لغوية ولهذا فأن كارناب يدعونا – حينما نكون بأزاء أية جماعة فلسفية – الى تحوياها وترجمتها من الطريقة المادية الى الطريقة الصورية في الحديث حين نتجنب خطر الوقوع في شتى مظاهر الخلط والالتباس ولنفرض أن فيلسوفنا قال: ((أن العلم هو مجموع الوقائع لا الأشياء)) فأن في أستطاعتنا أن نترجم هذه الجملة الى عبارة أخرى تقول (أن العلم نظام أو نسق من العبارات لامن الاسماء).

وحين يقول الفيلسوف مثلاً: (أن الخاصية ليست شيئاً) فإننا نستطيع أن نترجم هذه العبارة الى عبارة أخرى فنقول (أن أي نعت أو صفة ليس بلفظ يدل على شيء) والعبارة القائلة بأن الهوية ليست علاقة بين موضوعات يمكن أن تستحيل الى عبارة أخرى نقول أن الكلمة (كوكب النهار) كلمة مرادفة للكلمة (شمس) والعبارة التي تقول: (أن الجملة س تعني أن القمر دائري الشكل) يمكن أن تستحيل الى عبارة أخرى تقول: (أن الجملة س مكافئة منطقياً بمعنى إنها حاوية) للجملة القائلة بأن القمر دائري الشكل وهلم جراً. وواضح من كل هذه الأمثلة أن كارناب يعتبر كل الجمل أو العبارات التي تدور حول الدلالة والمعنى وهي عبارات شبه موضوعية (أو جمل موضوعية زائفة) وبالتالي فإنه لابد من ترجمتها أو تحويلها الى عبارات تركيبية خالصة أو جمل بنائية صرفة، ولعل هذا هو السبب فيما ذهب أليه

كارناب من أن كل توضيح للمعاني لايكاد يعدو عملية صياغة التركيب المنطقي[1].

3. عبارات أو قضايا البروتوكول:

أن توزع الاهتمام عند كارناب بين الفلسفة الظاهرية والفلسفة الطبيعية وهو مانجد بدايته في كتابه (التركيب) كان منصرفاً لا الى أختبار الميتافيزيقا أنما لاختبار اللغة، فالمشكلة الرئيسة كانت تدور حول طبيعة وأفضل صورة لما يسمى بعبارات البروتوكول أو العبارات التعددية وهي العبارات التي تكون أساساً في الإثبات في العلم. وطالما أن هدف الفلسفة هو رد كل معرفة الى أساس يقيني بواسطة المعطى المباشر عند الوضعيين الجدد، فأن التفضيل أو الاختيار كان في جانب اللغة الظاهرية الا أن تخلي كارناب عن الحالة المعرفية الأفضل (بعد ذلك والخاصة بالتقارير الظاهرية، أعاد فتح الباب مرة أخرى للمزايا النسبية للتركيب، أي تركيب اللغة الظاهرية في مقابل التقرير الفيزيائي[2].

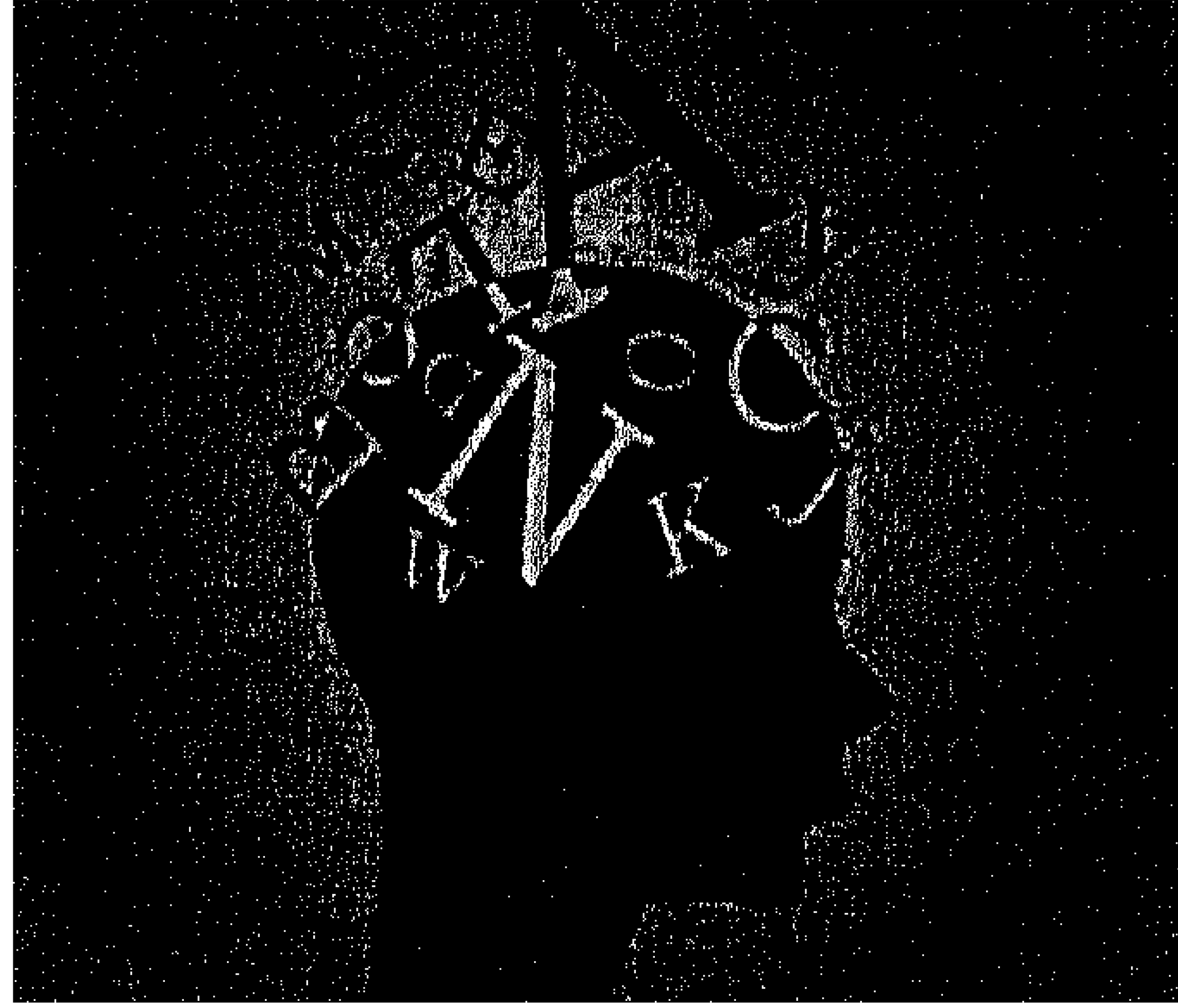
---

(1)المصدر السابق ص 301 -302

(2)عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 168

الفصل الرابع

البناء المنطقي للغة



الفصل الرابع
البناء المنطقي للغة

بدأ إهتمام وأنتباه كارناب في الفترة التالية لكتاب (التركيب) يتركز بصفة رئيسية حول أسس النطق والرياضيات، وكان هدفه من وراء ذلك، أيجاد نظرية للتعبيرات اللغوية، كأسلوب يضفي وضوحاً أكثر بالنسبة لصياغة المشكلات.

أما بالنسبة الى المعاني المحضة والنظم المحض من المهم جداً التفرقة بين لغة الموضوع وبين ما بعد اللغة، أما لغة الموضوع فهي اللغة الرمزية الصناعية. أما بعد اللغة فهي تلك اللغة التي توضع فيها القواعد الصادقة على لغة الموضوع، وكذلك تصاغ بما بعد اللغة كل النتائج النظرية المتعلقة بلغة الموضوع وعادة تستعمل لغة التخاطب بوصفها مابعد اللغة، والسبب في تسميتها (مابعد اللغة) هو أن هذه اللغة تستعمل للكلام عن لغة الموضوع، فهي بعد لغة الموضوع ومن الأمثلة البارزة على الأقوال المابعد لغوية القول بأن قضيتين من قضايا لغة الموضوع لاتصدقان منطقياً معاً، بيد أنه في علم اللغة العادي عادة ماتستعمل لغة الموضوع ومابعد اللغة بمعنى واحد. أما في المنطق (فيما يزعم كارماب) فأنه ينبغي التمييز الحاد والدقيق بين هاتين اللغتين، وإلا فقد يحدث من الخلط بينهما مناقضات المعنوية[1].

أسس الرياضيات:

أتبع كارناب في مناقشته لأسس الرياضيات متأثراً في هذا بجوتلوب فريجة أتبع النظرية المنطقية اللوجسطيقية التي ترد الرياضيات الى المنطق وقد نشر في هذا الصدد عدداً من الأبحاث دفاعاً عن هذه النظرة.

---

(1) د عبد الرحمن بدوي (المسوعة الفلسفية) ص 251 ج2

الا أنه وجد كذلك أو تبين أساساً مشتركاً بينه وبين بعض جوانب المذهب الصوري عند دافيد هلبرت والمذهب الحدسي عند بروير. ولقد أدت به البحوث الصورية (بصفة خاصة) الى أن يركز على التمييز بين ما أسماه (اللغة الشيئية) وهي التي تكون موضوعاً للدراسة وبين (مابعد اللغة) أو (اللغة الشارحة) (وهي التي يتم فيها أو من خلالها صياغة النظرية الخاصة باللغة الشيئية) بهذا أصبح هدف كارناب هو تكوين أو أقامة لغة شارحة مناسبة يتم من خلالها التحكم في الفلسفة أو التحليل المنطقي ولقد كانت أول نتيجة واضحة في هذا الصدد هو كتابه (البناء المنطقي للغة) عام 1943 والبناء المنطقي أنما يمثل من وجهة نظر فنية (منطقية) توضيحاً وتنظيماً نسقياً مع تطوير للمناهج التي وضعها هلبرت والناطقة البولنديون أو في الوقت الذي كان يعد فيه كارناب لكتابة (البناء) أثبتت هذه المناهج قيمة كبيرة من حيث علاقتها ببرهان كورت جودل المشهور ولقد طور كارناب في كتابه هذا لغتين نموذجيتين.

واللغة رقم (1) لها كثير من السمات التي أعتبرها بروير وتابعوه مطلباً أساسياً للغة: وكان كارناب يعتبرها، أنها تمثل أهدافها البنائية أو التحريرية. أما اللغة رقم (2) فقد قدمها كارناب بوصفها ممثلة للرياضيات الكلاسيكية.

ولتوضيح أتجاهه أزاء هاتين اللغتين قال كارناب بمبدئه في التسامح أو (التجاوز) أو (المبدأ الاصطلاحي) أو (الاتفاقي). الخاص بصور اللغة (فليست مهمتنا هي وضع الموانع أو العوائق. وكل أنسان حر في أن يبني لغته، أي صورته الخاصة كما يريد)[1].

في كتابه (أسس علم الحساب) شدد فريجة على أن السمة الاساسية لقوانين المنطق هي عموميتها المطلقة (فالفكر أصلا هو نفسه اينما كان، وليس صحيحاً أن هنالك أنواعاً مختلفة من قوانين الفكر لتلائم أنواعاً مختلفة من الموضوعات المفكر فيها).

---

(1) المصدر السابق ص251

إنطلاقاً من هذه المقدمة، بين فريجة أمكان أرجاع علم الحساب الى مجموعة قوانين منطقية تخلص هذا العلم من تناقضاته وتحديداً من فضيحته الكبرى: القفز فوق تعريف العدد (أليست فضيحة أن علمنا (الحساب) غير واضح بخصوص واحد من أوائل موضوعاته وأبرزها. وهو موضوع بسيط جداً في الظاهر، لأنه أذا ما أدى مفهوم أساسي من مفاهيم علم عظيم الى صعوبات، تغدو المهمة الملحة، بالتأكيد أن تستقصي عنه بدقة أكبر حتى تتغلب على هذه الصعوبات (لقد حاول فريجة أن يقدم تعريفاً منطقياً للعدد من ن الى ن + 1 والذي يبدو في الظاهر خاصاً بالرياضيات يقوم في الأساس على قواعد المنطق العامة).

وهو أي فريجة أستطاع أن يحدد ثلاثة مبادىء أساسية يجب الالتزام بها عند القيام بهذا الإستدلال (أن يفصل دائماً وبوضوح بين النفسي والمنطقي وبين الذاتي والموضوعي (لايسأل البتة عن معنى كامة بمعزل عن سياقها في قضية) (الايتغاضى البتة عن التمييز بين الافهوم والشيء) من تبعبة هذا، وجد فريجة نفسه مساقاً كما يقول الى متابعة حجج أكثر فلسفية مما قد يستحسنه الرياضيون.(ولكن أي أستقصاء دقيق لافهوم العدد محكوم دائماً بإن ينقلب الى أستقصاء فلسفي، أنها مهمة مشتركة للرياضيات والفلسفة) بسبب من ذلك سيكون للمفاهيم الفلسفية التي سيكتشفها فريجة في معرض بحثة عن تعريف العدد، دور هام في صياغة بعض أفكار فلاسفة الوضعية المنطقية.

أن فريجة بدأ مشروعه بإنتقاد المحاولات السابقة لتعريف العدد وأولها محاولة سترايكر رد الفكرة التي لدينا عن العدد الى ظاهرات حركية تنشأ عن أحاسيس عضلية. لأن هذا يجعل من أفكارنا عن الأعداد مجرد صور ذهنية ناتجة عن الاثار التبقية من أنطباعات حسية سابقة وهذا مايرفضه فريجة (أولاً)لان كل هذه المراحل من الوعي متدحرجة وغير محددة، وذلك في تعارض حاد مع ثبات أفاهيم وموضوعات الرياضيات وتعينها.

ثانياً: لأن تعريف الأفاهيم تعريفاً نفسياً، بالبحث عن كيفية نشؤها في العقل البشري يجعل كل شيء ذاتياً وسيفقد بالتالي الرياضيات صفة الموضوعية التي يتمسك بها فريجة.

فإذا كان العدد فكرة سيصبح علم الحساب سيكولوجيا وسيكون هناك (اثناي وأثناك) وسيكون هناك (أثنان) واحة ومجموعة من الاثنينيات وكما نمت أجيال جديدة من الأطفال ستنمو معها أجيال جديدة الاثنينيات[1].

أن لفريجة أيضاً تأثيراً حاسماً في التوجه المنطقي والفلسفي لكارناب، وقد كان كارناب قد تابع ملاحظات فريجة وقد أكتباته (أسس علم الحساب) بجزأيه فتعلم منه (العناية والوضوح في تحليل الافاهيم والعبارات اللغوية والتمييز بين العبارات وما تشير أليه وفيما يتعلق بهذا الأخير التمييز بين ما أسماه فريجة (الدلول أو المسمى) وما أسماه (المعنى أو الفحوى) كما أخذ كارناب عن فريجة الإعتقاد بإن المعرفة الرياضية تحليلية بالمعنى العام وأن أساسها طبيعة المعرفة المنطقية ذاتها، وتبنى أيضاً تصوراً أخر لفريجة أعتبره على قدر كبير من الأهمية وهو (أن مهمة المنطق والرياضيات ضمن جملة سستام المعرفة هي تزويدنا بصورة الافاهيم، والأحكام والاستدلالات والتي تطبق في كل مكان، وبالتالي على المعرفة اللامنطقية أيضاً ويلزم عن هذه الإعتبارات أن الفهم الواضح لطبيعة المنطق والرياضيات لايتم الا أذا تنبهنا الى تطبيقهما في الحقول اللامنطقية، وبخاصة في العلم التجريبي) وبالرغم من أن أعماله تركزت في البداية على حقلي المنطق المحض والأسس المنطقية للرياضيات الا أن كارناب إهتم فيما بعد بتطبيق المنطق على المعرفة اللامنطقية فأكد دائماً على التمييز الأساسي بين المنطق والمعرفة اللامنطقية، كما ألتزم بمطلب فريجة صياغة قواعد الإستدلال المنطقية من دون أية أحالة الى المدلول مع التشديد في الوقت نفسه على المغزى الهام لتحليل هذا

---

(1) وداد الحاج حسن (رودلف كارناب نهاية الوضعية المنطقية) ص 21-22

الأخير، ومن هنا جاء أهتمام كارناب بالنحو المنطقي من جهة وبعلم الدلالة من جهة أخرى[1].

البنية التركيبية:

ذلك الجزء النسقي من (البناء) يحدد أطار البناء العام، الذي يخصص أو يحدد تركيب أو بناء أية لغة. أياً كانت، وهذا الجزء النسقي من البناء يتكون من قواعد الصياغة الصورية أو (قواعد التكوين) التي تحدد حرفياً (الرموز والعبارات المقبولة) وقواعد التحويل الخاص باللغة فضلاً عن عدد من المفاهيم أو التصورات التي يمكن أستخدامها في تحديد أو تخصيص أو وصف اللغة، ومن بين هذه المفاهيم أو التصورات الاخيرة:

أ. الحدود ش d–terms (أي الحدود المتعلقة بمفهوم الإشتقاق مثل (قابل للإشتقاق) و(برهان) و (قابل للبرهنة) و(قابل للتنفيذ) و(قابل للحل).

ب. الحدود ن c-terms (أي الحدود المتعلقة بمفهوم النتيجة مثل (نتيجة) و(الفئة الناتجة) و (صحيح) و (غير صحيح) و (غير محدد) وهكذا دائماً ماتحتوي قواعد التحويل على بعض السمات الرياضية وهي يسميها كارناب بإسم القواعد م (l-rules) كما يسميها القواعد الاخرى أذا كانت هناك قواعد أخرى بإسم القواعد الفيزيائية أو القواعد ف (p-rules).

وفي أية لغة، توجد لغة فرعية (ومن الممكن أن تكون اللغة كلها) تحتوي على جميع القواعد (م) المنطقية ولاتحتوي على القواعد (ق) الفيزيائية وهذه هي اللغة الفرعية (م) (أي اللغة الفرعية المنطقية. وهي بدورها يمكن وصفها بنفس طريقة وصف اللغة كلها، الأمر الذي يؤدي الى وجود حدود – م – ن (l –c terms) وحدود م – ش (l-dterms) فمثلاً كلمة تحليلي، يمكن أعتبارها على أنها صحيحة

---

(1) وداد الحاج حسن (رودلف كارناب نهاالوضعية المنطقية) ص21-22.

— م — أي صحيحة منطقياً. وكلمة تركيبي أو تأليفي على أنها غير محددة منطقياً، وغير ذلك.

وهكذا ينتهي كارناب الى مثل التصنيف التالي للعبارات، بناءاً على ماسبق:

1. عبارات قابلة للبرهنة demonstrable.
2. عبارات تحليلية، لكنها غير قابلة للبرهنة.
3. عبارات صحيحة — ف (p - valid)أي صحيحة فيزيائياً.
4. عبارات غير محددة — ف، أي غير محددة فيزيائياً.
5. عبارات غير صحيحة — ف، أي غير صحيحة، أو كاذبة فيزيائياً.
6. عبارات متناقضة، لكنها غير قابلة للتفنيد.
7. عبارات قابلة للتفنيد.

وعلى ذلك فنحن لو طبقنا التصنيف — ش، أي التصنيف الاشتقاقي أو المتعلق بالاشتقاق لوجدنا أن أعضاء الفئات (أي العبارات التي تكون من الفئات) من رقم 2 الى الرقم 6، يمكن أن تسمى بأنها عبارات غير قابلة للحل أو التحليل أما بالنسبة للتصنيف — م أي التصنيف المنطقي نجد أن الفئتين رقم 2، 1 تحليليتان (أي تتضمنان عبارات تحليلية) بينما نبين أن الفئات رقم 3، 5، 4 فئات تركيبية (أي تتضمن عبارات تركيبية أو تأليفية) أما الفئات (7، 6) منهما تحتويان على عبارات متناقضة.

أما بالنسبة للتصنيف — ن أي التصنيف المنطقي نجد أن الفئتين رقم 2، 1 تحليليتان (أي تتضمنان عبارات تحليلية) بينما نتبين أن الفئات رقم 5، 4، 3 فئات تركيبية (أي تتضمن فئات تركيبية أو تأليفية) أما الفئات رقم (7، 6) فهما تحتويان على عبارات متناقضة أما بالنسبة الى التصنيف — ن، أي التصنيف على أساس النتيجة فأننا بتبين أن الفئات رقم 1، 2، 3، فئات صحيحة (أي تحتوي على

عبارات صحيحة) في حين أن الفئات رقم 7، 6، 5 تكون فئات غير صحيحة (أي تحتوي على عبارات غير صحيحة)[1].

أما كيف يتم بناء السستم الدلالي، فإن السستم الدلالي هو سستام قواعد (تتم صياغته بميتالغة تحيل الى لغة – موضوع، بحيث تحدد هذه القواعد شرط صدق كل جملة من جمل اللغة – موضوع، أي تحدد الشرط الكافي والضروري لصدقها، بكلام أخر السستام الدلالي (أو السستام المترجم).

1. الترجمة والتفسير:

حدد كارناب مستعيناً في ذلك بالبنية التي أبرزها، حدد ترجمة وتفسير اللغات وطبقاً للتطورات الأخيرة في تفكيره، فإنه من المهم، أن يلاحظ أنه قد تناول في كتابه (البناء) تناول النتيجة، وأعتبرها علاقة تركيبية بنائية وبالتالي فهي علاقة لاتحتوي، أو تتضمن معاني العبارات موضوع السؤال والبحث هذا ولقد ناقش كارناب في الجزء الأخير من كتاب (البناء المنطقي للغة) كما هو الحال في كل أعماله الكبيرة، ناقش مدى صحة أو صواب ما توصل أليه من نتائج من الناحية الفلسفية هناك نقطتان جديرتان بالذكر:

الأولى : أنه وحد بين منطق العلم الذي كان ينبغي وصفه عند جماعة فيينا بدلاً من الفلفة التقليدية وبين البناء المنطقي للغة العلم.

والثانية : أنه قد حدد موضع أول مصدر من مصادر المشكلات الزائفة (أو أشباه المشكلات) الفلسفية من حيث الكلام عن البناء وذلك من خلال إستخدام ما كان يسميه كارناب (بالطريقة المادية في الكلام) والفكرة الأخيرة هي نتيجة فرعية نتجت عن تمييز فريجة بين الاستخدام والفكرة وبين الاشارة، فالإستخدام العادي أو الموضوعي للكلمة أو التعبير هو أن يعين الموضوع الذي يدل عليه أو يشير

(1) د. عزمي أسلام (أتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ص 172

أليه، إلا أن الألفاظ ومجموعات الألفاظ يمكن أن تستخدم كذلك في السياق البنائي، لكي تعين أ ؟ و تحدد الفاظاً أو (تعبيرات).

مع ذلك هناك عبارات معينة، تبدو لأول وهلة كما لو كانت عبارات شيئية إلا إنها تتحول بالفحص الدقيق الى عبارات تتكلم عن ألفاظ مثل هذه العبارات يقمل عنها كارناب أنها تكون قد تمت صياغتها بالطريقة المادية.

وهو يمثل لذلك بالعبارة التالية: (الخمسة ليس شيئاً بل هي عدد) فهذه الطريقة في التعبير عند كارناب، هي طريقة بديلة للقول (الخمسة) ليست كلمة شيئية، أنماط هي لفظ عددي وكما يوضح المثال السابق فإن الطريقة المادية تستخدم لأنها تنتج عبارات أبسط وأقل تركيباً مع ذلك فهناك نوع من الصعوبة التي قد تنشأ بناءاً على ظهور مثل هذه العبارات في اللغة الشيئية، والواقع أن كارناب كان لايعترض على الطريقة المادية حيث تكون هذه العبارات قابلة للترجمة الى (الطريقة الصورية) أو البنائية، على نحو يجعل الترجمة غير غامضة بدرجة معقولة، الا أنه يعتقد مع ذلك أن أستخدام هذه الطريقة المادية هو مصدر كثير من الخلط في الفلسفة وذلك:

1. لسبب هو أن التقدير أو الإثبات البنائي المعني، يعتمد في أغلب الحالات على السياق ويتوق عليه، وأن العبارات التي يتم التعبير عنها بالطريقة المادية لو تم تحديدها بدرجة كافية من السياق الذي يحددها فإنها يمكن أن تؤدي الى تعبير كارناب عن تعميم. ولذا فأن المناقشات التي تدور حول أية لغة ينبغي أن تستخدم أو التي تستخدم بالفعل، أنما تتناول جانباً من جوانب المشكلة أوالمناقشة.
2. والسبب الأخر، فلان مثل هذه العبارات تبدو كما لو كانت عبارات شيئية فإن هناك أغراء أو ميلاً قائماً لإلقاء أسئلة وتقديم الإجابات ومصوغة على غرار العبارات الشيئية التي تنتهي أما بأن تكون قابلة للترجمة بطريقة صورية أو بأن تنتج نتائج غير صحيحة حينما تترجم على ذلك النحو. وهذا الموق هو المسؤول

عند كارناب الى حد كبير عن تطور وأزدياد المشكلات الميتافيزيقية الزائفة، وغيرها كذلك من المشكلات الزائفة.

2. الفلسفة التجريبية للعلم:

حينما كان كارناب لايزال في باج، تنبه الى أن بعض الاخطاء والنقائص الخطيرة في وجهة نظر الوضعية المنطقية بالنسبة للمعرفة العلمية فالوضعيون المناطقة يذهبون الى أن جميع عبارات العلم التجريبي تكون قابلة للرد، أو قابلة للترجمة الى عبارات أساسية أو عبارات بروتوكول تعبر عن معرفتنا (بالمعطى المباشر) وهو المطلب الخاص بأمكان الرد بالاضافة الى نظرية أمكان التحقيق الخاصة بالمعنى، أستلزم أن تكون جميع العبارات ذات معنى، قابلة للتحقيق المحدد الكامل. أو الرفض أو التفنيد والنتيجة سواء تم التعبير عنها بالفاظ ظاهرية أو فيزيائية كانت نسقاً أو نظاماً للمعرفة شبه مغلق، وكانت صلابته في تناقض حاد مع الموقف أو الحالة الحقيقية أو الواقعية للعلم، ولقد أجرى كارناب بعض التغيرات الجزئية، متأثراً في هذا بأراء النقاد أمثال كارل بوبر وبعض أعضاء جماعة فيينا. على نحو جعلت أراء جماعة فيينا أكثر قرباً وأتفاقاً مع السمة الاتفاقية للمعرفة العلمية، ولقد تركزت هذه التغيرات حول فكرة أمكان الرد ومبدأ التحقيق[1].

3. أمكان الرد:

أن التعديلات التي أدخلها كارناب على فكرة الرد سجاها في بحث له بعنوان (وحدة لغة العلم) قدمه في المؤتمر الدولي للفلسفة العلمية الذي عقد في باريس 1935 وقد نشر في باريس عام 1936 وقد ذهب كارناب في هذا البحث الى أن ما يمكن تقديره أو أثناته ليس هو أن رمزا جديدا يكون مكافئاً لرموز أخرى معينة أنما فقط أن ذلك التكافؤ يكون من خلال شروط أو ظروف معينة مناسبة أو ملائمة.

---

(1) المصدر السابق ص 177

ولنأخذ مثلاً جملة الرد للعبارة التالية (قابل للذوبان في الماء) فهذه ينبغي أن تقرأ أما:

1. لايكون العنصر قابلاً للذوبان الا أذا وضع في الماء وتحلل.
2. أو (أذا وضع العنصر في الماء، فإنه لايكون قابلاً للذوبان الا أذا تحلل).

ولقد أوضح كارناب أن العبارة رقم (2) وليست العبارة رقم (1) هي التي تحدد تحديدا دقيقاً معنى (قابل للذوبان في الماء) ومن ثم فهو يقترح تسمية العبارات التي تكون من النوع رقم (1) بالتعريفات، حتى يرمز مصطلح (reduction) لتسمية العبارات التي تكون من النوع رقم (2) والفرق بين النوعين أو بين الصورتين (رقم 1 ورقم 2) أكثر أهمية مما يبدو لأول وهلة، فالتعريفات (مهي من النوع رقم 1) تسمح بالستبعاد أو الحذف الموحد أو المتسق (أي على طول العبارة) للرمز المقدم بطريقة جديدة، مثل قابل للذوبان في الماء، على طول ومن خلال الرموز المتكافئة أما عمليات الرد فلا تسمح بهذا.

ويما أن كثيراً من الألفاظ أو الحدود العلمية، كما يذهب كارناب – هي مما تقبل الرد – لكن لا تقبل التعريف، فأن رد جملة الى جملة (بالمعنى الاصلي لامكان التعريف الواضح الصريح، لايمكن جعله متطلباً عاماً) وعلى ذلك فنحن ينبغي أن نميز بين صورتين من صور الوضعية والفلسفة الطبيعية:

أحدهما: تذهب الى أن جميع المفاهيم والتصورات العلمية قابلة للتعريف بواسطة عبارات بروتوكول بلغة ظاهرية أو طبيعية فيزيائية والاخرى هي التي تأخذ بالموقف الاضعف والخاص بإمكان الرد الى مثل هذه العبارات (البروتوكول).

ومن الواضح أن فكرة أمكان التعريف أو التحديد فكرة خاطئة بوصفها هي النتيجة التي تلزم عن القول بأن كل عبارات العلم تقبل الترجمة الى لغة المعطيات الحس واللغة الفيزيائية، أذ أن هناك علاقة بين عبارات العلم وبين اللغة التي نتكلم عنها (أي لغة معطيات الحس واللغة الفيزيائية) لكن هذه العلاقة أكثر تركيباً وتعقيداً مما يظن[1].

التحقق والاثبات:

أن المشكلات التي يثيرها مبدأ التحقق تناولها كارناب في بحث هام له بعنوان (أمكان الإختبار والمعنى) 1936 – 1937 فقد وافق كارناب متفقاً في هذا مع نقد بوبر، على أن الفروض العلمية لايمكن تحقيقها تحقيقاً كاملاً، بدليل يعتمد على الملاحظة. ومن ثم فهو يقدم بدلاً من فكرة أو مفهوم التحقق، يقدم مفهوم الاثبات فهو يقترح القول بأن الفروض يتم أثباتها أو عدم أثباتها بدرجة أو بأخرى وبالدليل (وهو بهذا يترك السؤال مفتوحاً عن الإعتبار الكمي أو لدرجة الكمية للإثبات) وبالإضافة الى هذا، فهو يفرق أو يميز بين أمكان الإثبات confirmability وبين الفكرة القوية عن أمكان الإختبار testability فالعبارة تكون قابلة للإثبات أذا كانت عبارة الملاحظة يمكن أن تسهم أو تساعد على أثباتها والعبارة القابلة للإثبات فضلاً عن كونها كذلك تكون قابلة للإختبار أذا كنا نستطيع أن نحدد ونقوم بالتجارب والخبرات التي يمكن أن تؤدي الى الإثبات (وعلى ذلك فكل عبارة قابلة هي عبارة قابلة وليس العكس).

وهكذا فالعبارة يمكن أن تكون قابلة للإثبات بدون أن تكون قابلة للإختبار والعكس ليس صحيحاً، كما هو الحال حين نعرف أن مجموعة معينة من الحوادث قد تثبت العبارة. لكننا نكون غير قادرين على القيام بالتجارب المطلوبة للقيام بمثل هذه الملاحظة وقد أنتهى كارناب بعد تحليل لهذين التصورين أو الفكرتين – انتهى

---

(1) المصدر السابق ص179

الى أن هناك أربع طرق مختلفة لتقدير (مبدأالفلسفة التجريبية) فنحن قد نتطلب أن تكون كل عبارة تركيبية أو تأليفية:

1. قابلة للإختبار على نحو كامل completely testable.
2. أو قابلة للإختبار.
3. أو قابلة للإثبات على نحو كامل completeply confirmable.
4. أو قابلة للإثبات confirmable.

والواقع أن الصيغتين رقم (2،4) تقبلان أو تتفقان مع العبارات العلمية الكلية أو العامة، في حين أن الصيغتين رقم (1،3) تستبعدانها ويذهب كارناب الى أن الصيغ الأربع جميعاً تنتمي الى وجهة النظر العامة المتمثلة لدى الفلسفة التجريبية وأن كان كارناب يفضل المطلب الأكثر تحدداً والقائل بمجرد أمكان الإثبات أو القابلية للإثبات (على أساس أن أمكان الاختبار أكثر تشدداً وتضييقاً) وهكذا فأن المطلب القائل بأن جميع المفاهيم أو التصورات العلمية تكون قابلة للتعريف أو التجريد على نحو واضح وصريح بواسطة مايمكن ملاحظته، قد أستبدل به المطلب الاضعف الخاص بإمكان الرد كما أن المطلب القائل بأن جميع العبارات العلمية، قد تكون قابلة للترجمة الى عبارات تتكلم عن ما يمكن ملاحظته (أو موضوعات الملاحظة) قد حل محله المطلب الأضعف الخاص بإمكان الإثبات يمكن توضيح ذلك على النحو التالي:

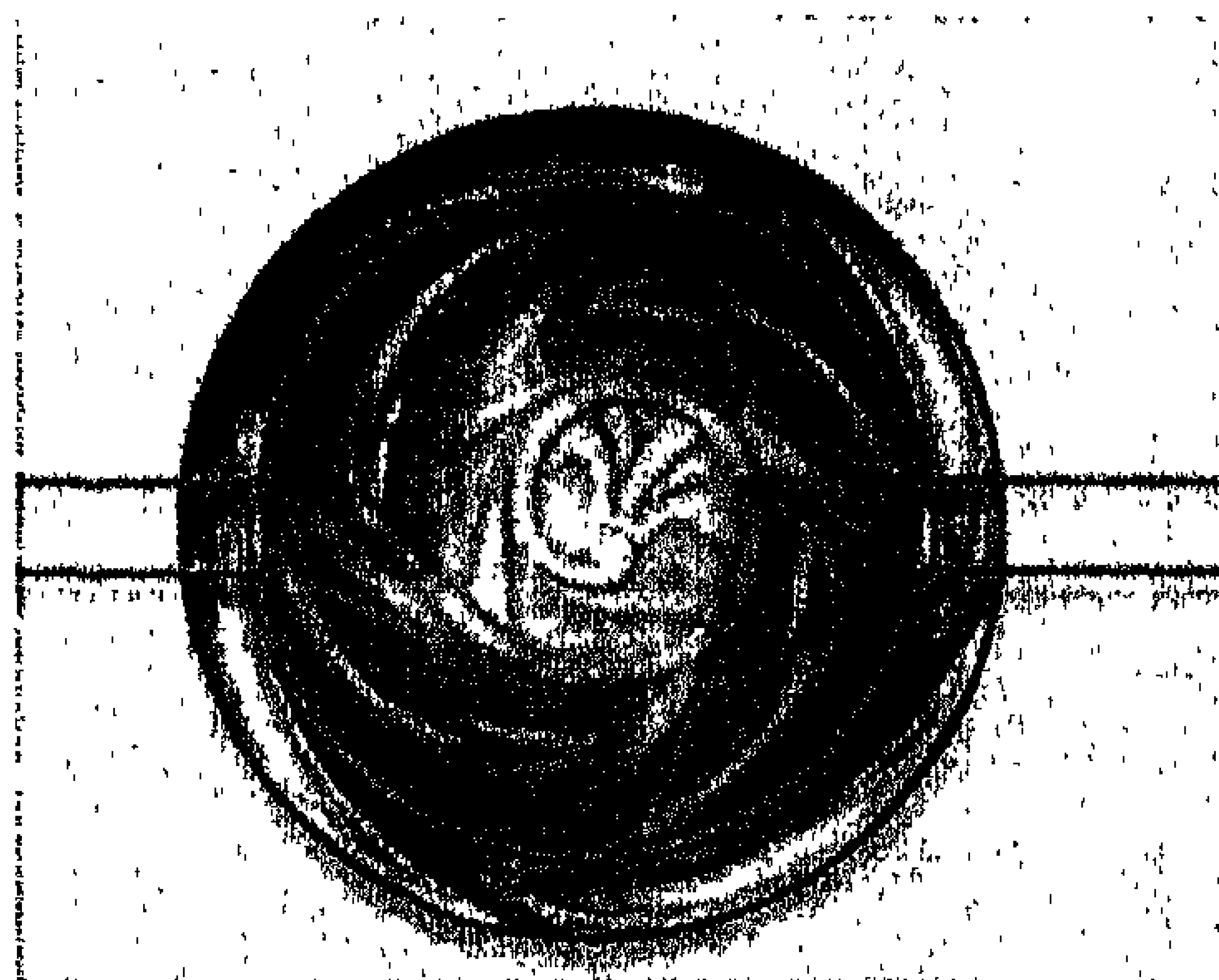
1. على مستوى المفاهيم والتصورات[1]. من امكان التعريف والتحديد definability الى أمكان الرد reducibility.
2. على مستوى العبارات. من الترجمة translation الى الاثبات confhrmation.

---

(1) المصدر السابق ص 181

الفصل الخامس

السيمانطيقا أو علم المعاني



الفصل الخامس

السيمانطيقا أو علم المعاني

ذهب كارناب في كتابه (البناء المنطقي) الى أن المشكلة الفلسفية هي في حقيقتها مشكلات تتعلق ببناء اللغة، الا أن أبحاث الفرد تارسكي الدائرة في السيمانطيقا أو علم المعاني سرعان، ما أقنعت كارناب بتوسع وجهة نظره، فهو ينتهي الى أن التحليل المنطقي للغة، ينبغي أن يتجاوز دراسة البناء أي دراسة صور التعبيرات بغض النظر عن معناها. فالتحليل المنطقي ينبغي أن يتجاوز كذلك، ويشتمل على السيمانطيقا أو دراسة المعاني وهي نظرية المفاهيم أو التصورات الخاصة بالمعنى أو بالصدق.ولقد أصبح هذا المجال الجديد الان هو أهتمامه الرئيسي فنشر كارناب حين أستقر في أمريكا بحثاً في (الموسوعة الدولية للعلم الموحد) بعنوان (أسس المنطق والرياضيات) عام 1939 ثم سلسلة من الدراسات سميت بأسم (دراسات في علم المعاني).

1. آلية علم المعاني:

كانت أول دراسة في سلسلة (دراسات في علم المعاني) بحثاً له بعنوان (مقدمة في علم المعاني عام 1942، أخذ على عاتقه فيه أن يبني أو يقسم آلية علم المعاني بطريقة مماثلة أو مشابهة بالطريقة التي أقام عليها (البناء) وكما أعطي كارناب.من قبل أهتماماً خاصا للمفاهيم أو التصورات – م (l – concepts) أي المفاهيم أو التصورات المنطقية وهي التي لا يمكن أستخدامها الا على أسس منطقية فقط مثل (صادق منطقياً) (l – true) أو قابل للإستدلال عليه منطقياً، فإن هذه المفاهيم أو التصورات تكون معرفة محددة بالفعل بالنسبة لبعض الأنظمة أو الإنساق السيمانطيقية المعينة.

الا أن مهمة تعريف وتحديد (المتعلقات المطلقة) الخاصة بالمفاهيم والتصورات — م أي التصورات المنطقية المستخدمة في الإنساق السيمانطيقية بوجه عام، أنما تمثل صعوبات ومشكلات خاصة له لا يمكن تحقيقها فيما يعتقد كارناب الا بواسطة منطق مفهومي وهو في علم المعاني يقتصر في مناقشاته على المنطق الماصدقي الأمر الذي جعله يعيد صياغة البناء على نحو يجعله قادراً على أن يدخل في أعتباره العلاقات التي تربط أو تقدم بين علم (البناء) وبين علم المعاني(1).

2. علم البناء وعلم المعاني:

ذكر كارناب قائمة في دراسته الموسومة بعنوان (مقدمة الى علم المعاني) تحدد التغيرات التي حدثت من وجهة نظره منذ نشره كتابه (البناء) وهذه التغيرات في نوعين.

أولهما: أن كارناب أصبح يعتقد أن مفاهيمها وتصورات معينة كان يعتبرها قبلئذ على أنها بنائية، أصبح يعتقد أنها في أساسها سيمانطيقية وهذه المفاهيم تشمل المدى range والماصدقيةextensionality والتحليلي والتأليفي synthetic والمتناقض وفيما يتعلق بالعبارات (التي ترد فيها الفاظ) مثل اللزوم hmplication والتكافؤ equhvalence وغيرها.

نجد أنه في كثير من الحالات أو الأمثلة، يكون لهذه التصورات أو المفاهيم روابط أو متعلقات بنائية هذه هي التي كان قد تم تناولها في كتابه (علم البناء) ولقد أنتهى كارناب الى أن الاستخدام في العلم والى حد ما في الكلام العادي، يجعل الإعتبارات السيمانطيقية (المتعلقة بالمعاني)أكثر معقولية(2).

(1) المصدر السابق ص 182

(2) المصدر السابق ص 184

وثانيهما: أنه قدم تغييراً مناظراً بالنسبة لمهمة أو عمل الفلسفة: فبدلاً من رفضه منطق المعنى، أصبح كارناب الان ينظر أليها (أي مهمة الفلسفة) على أنها قد أستوفيت بواسطة علم المعاني أو السيمانطيقا. ولقد أستبدل كارناب بالترجمات الخاصة بالعبارات الفلسفية الى ألفاظ. وحدود بنائية هي الواردة في الجزء الأخير من كتابه (علم البناء) وأستبدل بها ترجمات أقل عناءاً وصعوبة الى ألفاظ وحدود سيمانطيقية (تتعلق بالمعنى) حقاً أن كارناب لايزال موافقاً (بوجه عام على البنيات المقامة على الطريقة المادية في الكلام، الا أن الموضوع الرئيسي في كتابه (علم البناء) تم تعديله على نحو مؤاده أن مهمة أو عمل الفلسفة هي التحليل المتعلق بالمعنى أو التحليل السيمانطيقي[1].

3. الحساب التحليلي للقضايا:

الدراسة الثانية لكارناب في علم المعاني كانت بعنوان (الصياغة الصورية للمنطق) عام 1943، وقد أوضح كارناب في هذه الدراسة أن الصيغ الصورية الاتفاقية الخاصة بحساب القضايا، أنما تكون صياغة صورية لمنطق القضايا بوصفه نسقاً سيمانطيقيا (متعلقاً بالمعاني) يمعنى أن علاقات الرموز — ن (أي لزوم النتيجة عن المقدمات) وهي عكس ماهو قابل للإشتقاق وعلاقات اللزوم — م (أي اللزوم المنطقي) تصدقان بالنسبة لنفس الحالات.

ومع ذلك فهذه ليست صياغة صورية كاملة، حيث أن التفسيرات غير المعتادة للحساب التحليلي، يكون أيضاً ممكنة ولقد كان في مستطاع كارناب بواسطة المفهوم أو التصور الجديد للروابط (أن يقيم حساباً تحليلياً للقضايا مصوغاً صياغة صورية كاملة تماماً مثل الحساب التحليلي الدالي أو الخاص بالدوال[2].

(1) المصدر السابق ص 185

(2) المصدر السابق ص 185

4. المنطق اللاماصدقي:

أما المؤلف الثالث لكارناب في السيمانطيقا أوعلم المعاني فهو كتابه عن (المعنى والضرورة) عام 1947 فضلاً عن بحث له بعنوان (منطق الموجهات وعملية التنوير) أو (التحديد الكمي للقضايا)ى عام 1936.فقد خصص كارناب هذين البحثين لدراسة المنطق اللاماصدقي والبحث فيه.

ولقد بدأكارناب أولاً بتقديم تفسيرات ناجحة، بواسطة التكافؤ (التكافؤ – م) أي التكلفؤ المنطق على التوالي للتصورين القديمين الخاصين بالماصدق والمفهوم، وقد أستخدم كارناب هذين التصورين كأساس لمنهج جديد في التحليل السيمانطيقي (المتعلق بالمعنى) الذي قدمه بدلاً من المنهج المألوف أستخدامه، والخاص بعلاقة الإسم الذي كان يسود مناقشات المعنى ضد فريجة، وحين ناقش كارناب السياقات غير الماصدقية، تخير أنواعاً معينة (مثل عبارات الاعتقاد) التي فشل المفهوم عنده في أن يقدم لها تفسيراً مناسباً، ومن ثم فقد أقترح تصورا أو فكرة أقوى هي (التشابه المفهومي) الذي أعتقد أنه قد يكون كافياً.

كما أنه أدخل في أعتباره كذلك السؤال الخاص بأمكان أقامة لغة بعدية أو (لغة شارحة) ماصدقية مناسبة لعلم المعاني، وأنتهى الى أن هذا السؤال.على الرغم من أنه لم يتم الاجابة عنه إنما هو مما يمكن الإجابة عنه أو حله.

لقد أصبح كارناب قادراً بعد صياغة القواعد السيمانطيقية (المتعلقة بالمعاني) والخاة بالتصورات أو المفاهيم الخاصة بالوجهات أصبح في مستطاعه أقامة منطق دالي للموجهات وذلك في بحثه (عن منطق الموجهات وعملية التنوير)[1].

---

(1) المصدر السابق ص 186

الخاتمة:

يتضح مما بيناه في بحثنا السابق: أن أختيار فلاسفة الوضعية المنطقية للعلم ليكون مجالًا لممارسة النشاط الفلسفي لم يكن خياراً موفقاً فقد ظن هؤلاء أن أرجاع الفلسفة الى ابستمولوجيا للعلم سيخلصها من الخوض في الامور الميتافيزيقية وسيسمح بعمل فلسفي جماعي موحد كما ظن كارناب.لا مجال فيه للتضارب في الاراء فالجميع سيلتزم بالأساس الصلب للمعرفة، فتبني الفلسفة العلمية حجراً بعد حجر وبشكل تراكمي يؤدي الى بنيان راسخ متراص من الافاهيم العلمية المتشكلة في قوالب منطقية فيتحقق بذلك مطلبي الدقة والموضوعية وتصبح الفلسفة علماً واحداً موحداً لا مجال فيه للتضارب الذاهب المغلقة على ذاتها، ولكن ماحدث في ميدان فلسفة العلة بعد الوضعية المنطقية لا بل أثناء سيادتها، قد أظهر أن مجال المعرفة العلمية ليس بالمجال الذي يسمح بالقول فلسفي متماسك، يعطي الكلمة الفصل فيما يخص أفاهيم العلم ومناهجه فقد أتضح أن العلم المفترض أنه مثال المعرفة الراسخة اليقينية هو أيضاًميدان رحب لإختلاف القراءات ووجهات النظر وقد تبين خطأ الافتراضات المسبقة التي أنطلق منها فلاسفة الوضعية وأن صورة العلم رسموها قبل أن يشرعوا بتحليل جملة أفاهيمه لم تكن هي نفسها الصورة التي أتضحت بعد ذلك فتهاوت ركائز هذه الصورة واحدة بعد الاخرى ليس للمشاهد الكلمة الفصل في قبول أو عدم قبول الافاهيم العلمية، كذلك المنهج التجريبي ليس بذلك الطريق الأمن الذي يوصلنا الى معرفة أكيدة فعدا عن مشكلة تحديد العوامل الملائمة التي بقيت معلقة، هناك أيضاً مشكلة توسيع الاستقراء الذي هو أساس تطبيق هذا المنهج.

1. لقد لجأ كارناب لضمان موضوعية العلم، الى التعامل مع وصف البنى الصورية للموضوعات دون الإحالة الى الموضوعات بالذات وأعتبر هذه البنى الصورية نقطة البداية لجملة سستام العلم الموحد.

أما تسلسل أفهيم الموضوعات فقد جرى على النحو التالي.النفسية – الذاتية (أساس السستم.الفيزيائية – النفسية – الغيرية الثقافية ولضمان النقاوة الافهومية لمثل هذا السستم أكد كارناب على ضرورة أستخدام المنطق الرمزي كلغة أساسية للتعبير عن محتوى السستم الذي يعتمد الإكتشافات المادية للعلوم.أما فائدة هذا السستم على المستوى الفلسفي فتتلخص في تمكيننا من توضيح المشكلات الفلسفية كمشكلة الفرق بين الافاهيم الفردية والعامة ومشكلة الماهية وغيرها.

2. تخلي كارناب عن أعتماد الظاهرية كأساس للعلم الموحد، وذلك بعد الانضمام الى حلقة فيينا فطور أفكاره التي وردت في البناء المنطقي للعالم للتماشي مع طريقة تفكير حلقة فيننا والتي ترى أن الفيزيائية وليس الظاهرية هي الأساس المناسب لضمان وحدة العلم.
3. يأتي أستبعاد الميتافيزيقا وهو مطلب أساسي للوضعية المنطقية ليؤكد على التوجه العلمي لفلسفة تلك المدرسة، والذين يرفضون كل معرفة تجاوز التجربة، وقد أهتم كارناب بصياغة هذا المطلب وتوضيحه معتبراً أن هذا الإستبعاد يكون إستبعاداً جذرياً لأنه يستند الى المنطق الرمزي الحديث يظهر أن الاحكام الميتافيزياتية ليست سوى مزاعم ليس لها أي مدلول معرفي.
4. أن مهمة التحليل المنطقي هذه هي مايقصده كارناب (بالفلسفة العلمية والتي من المفترض أن تحل محل الميتافيزيقا.
5. في وجه النقد الذي وجهه بوبر لمبدأ التصديق في أمكان تهقيت الميتافيزيقا وبيان عدم صلاحية مبدأ التصديق كمعيار للفصل بين العلم والميتافيزيقا معتبراً أن قابلية الدحض وليس قابلية التصديق هي المعيار المناسب.
6. تخلي كارناب عن مبدأ التصديق مستبدلاً أياه بمبدأ التأييد الأكثر تساهلاً ولكنه فند أعتراضات بوبر على لامدلولية الميتافيزيقا وعلم فكرة أنشاء علم موحد.
7. أعتبر كارناب أنه لضمان عملية الفلسفة يجب أن يقتصر عملها على التحليل المنطقي لجمل العلم وأفاهيمه فبذلك فقط يمكن تجنب الخوض في المسائل

الميتافيزيقية والتدخل في شؤون العلماء الذين تقع على عاتقهم مهمة الاجابة عن الأسئلة التجريبية المتعلقة بالطبيعة وظاهراتها.

8. أستبدال الفلسفة بمنطق العلم أو بالنحو المنطقي للغة العلم وبما أن ذلك يقتضي قبل كل شيء أختراع لغة بحث متميزة عن لغة العلم الذي هو موضوع البحث عمل كارناب على تبيان الشروط اللازمة لبناء مثل هذه اللغة وأشتراط لضمان نقائها ودقتها أستخدام رموز وقواعد منطقية محددة، هذا بالإضافة الى حصر التحليل المنطقي بالجزء الصوري فقط من اللغة.

1. الفلسفة وفروعها:

الفلسفة لغة: تعني (محبة الحكمة)، وتعنى بالمعنى العام لها النظرة الشاملة الى الكون أو الوجود، وبهذا المعنى العام يمكن القول ان لكل عصر فلسفة خاصة.

والفلسفة، كما نعلم ليست مجرد نظرة خاصة، بل هي خلاصة للخبرة الإنسانية في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري، لذا فتاريخ الفلسفة العام هو تاريخ الفكر البشري في نشأته، ونموه، وتطوره، ومعرفة العوامل التي رافقته وتركت فيه طابعاً خاصاً دائراً بينا. وفي اعتقادي ان لتاريخ الفلسفة اتصالاً وثيقاً بالتاريخ العام، انه يقتضي دراسة حياة الفلاسفة، والبيئة التي نشاوا فيها، والتيارات الفكرية السائدة في عصرهم، واثرها في انتاجهم الفلسفي.

اذن لا يمكن ان ننكر الفلسفة ما دامت هناك أنظمة وادلة قدمها الفلاسفة انفسهم لإثبات آرائهم ونظرياتهم الفلسفية اذ اننا نسمع كثيراً بالفلسفة اليونانية أو الفلسفة المشائية، أو الفلسفة الافلاطونية المحدثة، وتقرأ فلسفة القدماء امثال: (طاليس)، و(فيثاغورس)، (هرقليطس)، و(افلاطون)، و(ارسطو)، و(افلوطين)، و(الكندي)، و(ابن سينا)...الخ. وهناك مدارس كثيرة نشات في فترات عديدة لا يسعنا ذكرها في هذا البحث.

اما الفلسفة اصطلاحاً: فقد ذهب الفلاسفة انفسهم، في تحديدها، مذاهب متعددة، منها:

- تعريف سقراط: هي البحث العقلي عن حقائق الأشياء، لمعرفة السبيل الى الخير، وانها تبحث عن الكائنات الطبيعية وجمالها ونظامها ومبادئها وعلتها الاولى.
- تعريف افلاطون: هي البحث عن حقائق الأشياء أو الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول، ولها شرف الرئاسة على جميع العلوم.
- تعريف الكندي: الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها، وهذه الحقائق كلية لان الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات لأنها غير متناهية، واللامتناهية لا يحيط به العلم، والفلسفة من حيث كذا شرف على جميع العلوم الإنسانية، ولكن الشرف الأعلى بين تعريف علوم الفلسفة للفلسفة الأولى.
- تعريف الفارابي: الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة.
- تعريف ابن سينا: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية.
- تعريف ابن رشد: الفلسفة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع.
- تعريف اخوان الصفا: الفلسفة اولها محبة العلوم، واوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة البشرية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم.
- تعريف ديكارت: الفلسفة هي العلم العام لجميع العلوم، وهي معرفة الكائن الجديد بالكينونة.
- تعريف هيجل: الفلسفة معرفة الحقائق الثابتة.

الفلسفة تبحث عن العالم في مسائل عديدة منها: الوحدة، والكثرة، والإنسان، وتعاريف الفلسفة على كثرتها واختلافها تكاد تتفق في شيء واحد، هو نتيجتها العلمية، فبنعمة الفلسفة يتصف الإنسان بالحكمة التي لولاها لانهارت كل القيم الإنسانية وزال الفرق بين الخير والشر والسعادة والشقاء.

2. موضوع الفلسفة:

أ. موضوع الفلسفة عند سقراط: الصلة والرابطة الكلية بين الأشياء.

ب. موضوع الفلسفة عند افلاطون: جواهر الأشياء، وبعبارة اخرى هو الكائن الحقيقي من كل شيء.

ج. موضوع الفلسفة عند الفارابي: الموجودات بما هي موجودة.

د. موضوع الفلسفة عند (كانت): هو الاله الذي هو أساس كل كائن ومبدأ كل حقيقة والانسان هو اشرف الكائنات الأرضية.

ه. موضوع الفلسفة عند جون لوك: الحوادث التجريبية.

وهذا يعني ان موضوع الفلسفة هو جميع الموجودات المندرجة تحت مطلق الوجود، وهي البحث عن النظام والقوانين العامة السارية في الوجود، وجعل الكون هدفاً للبحث من قبل الإنسان المفكر، بعد اتخاذه دليلاً يهديه في ظلمات البحث أو سلما يعرج عليه في سماء التفكير، ويرتقي به الى ما يحاول الوصول اليه، لأن الفلسفة والفكرة الصحيحة اختان أو توأمان، لا تفترق احدهما عن الاخرى.

3. علاقة الفلسفة بالدين:

الدين ينهض على الدليل النقلي والدليل العقلي، ومعيار الصدق عند الفيلسوف يستند الى اساس عدم التناقض ويقوم في مجمله على المبادئ الأساسية للمنطق العقلي، ولهذا كانت منهجية الفلاسفة تبدأ بالمنطقيات، ومن ثم الطبيعيات والالهيات.اما في مجال الدين فان الايمان المطلق يصدق الوحي، والتصديق بالرسالات السماوية القديمة ورسالة محمد (صلى الله عليه واله وسلم) هو المسوغ لذلك، وكذلك ان الفيلسوف يتعمق في مشكلة قدرة الذهن على معالجة تجربته معالجة كافية.اما الدين فيحل هذه المشكلة عادة بإفتراض مصدرين للمعرفة هما: الايمان والعقل.

ولكن هل تستعين الفلسفة بالدين في حل مشكلاتها؟

الفلسفة تستعين بالدين في دعم الاراء الإلهية والاخلاقية والطبيعية لكي تكون افكارها اكثر يقينية عن الكون والعلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، والمثال على ذلك اثبات واجب الوجود (الله جل شأنه): ان قلت ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته، قلت: ليس المراد من اثبات الواجب ان يوضع الواجب، ويحمل عليه الوجود بان يقال: الواجب موجود، بل بيان ان بعض الموجود واجب، وهو ليس بضروري، بل وبذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضرورياً للواجب لو كان الاشارة به الى الثابت في نفس الأمر، اما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا، وبالجملة ان المقصود بيان ان لهذا المفهوم الذهني المحتمل لوجود ما يطابقه في الخارج فردا واقعياً ثابتاً في الخارج مطابقاً اما في الذهن، لا كالمفهومات الفرضية، واذا كان كذلك فلا ريب ان مجرد تصور المفهوم غير مستلزم بكونه ذا حقيقة في الخارج فاحتاج الى الاثبات...هذا المفهوم الفلسفي يعتمد على اساس ايماني لإثبات البارئ (جل شأنه)، وكذلك فعل الفقيه في علم الفقه أو الاصول.

حاول جميع فلاسفتنا التوفيق بين الفلسفة والدين، وذلك لإعتقادهم ان الفلسفة والدين يساند كل منهما الاخر، في كل المسائل الجوهرية، وان بدا بينهما تعارض، فانه ليس تعارضاً حقيقياً، وانما نشأ نتيجة لضعف الإدراك الذهني لفهم الدين والفلسفة.وهذه المشكلة بحثت من قبل الكندي، والفارابي، وابن رشد، وابن طفيل غيرهم.

الكندي حاول التوفيق بين الفلسفة والدين في رسالته الأولى المعنونة الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ابعد الكندي الاتهام الموجه الى الفلسفة والمشتغلين بها، وبيان الحاجة لها، والموضوعات الأساسية التي تتناولها، فقال: ((تعد صناعة الفلسفة التي تعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، من اعلى الصناعات الإنسانية منزلة واسماها مرتبة، وسبب ذلك ان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق، وفي علمه العمل بالحق)).

اذا كان الفيلسوف يسعى نظرياً الى اصابة الحق، ويسعى من جهة العمل، ان يعمل بالحق الذي يدركه بالنظر، فانه لا يستطيع واحداً من المهاجمين ان يطعن الاشتغال بعلوم الحكمة، طالما ان الغرض نظرياً والغرض علمياً من الأغراض الحقة المشروعة.

والفيلسوف غرضه بالتأكيد اصابة الحق، لأن علة وجود عمله هو الحق، والحق يتمثل بالفلسفة الأولى أو الالهيات وهي اشرف العلوم عنده وعند الفلاسفة.

وهذا بلا شك يؤدي الى مشروعية الفلسفة والإشتغال بها، اذ ان موضوع الالهيات الذي يخوض فيه الفلاسفة يتقارب مع الموضوعات الإيمانية التي يخوض فيها الفقهاء.

ولهذا السبب طلب من الفقهاء دراسة الفلسفة وفهمها لكي يكشفوا عن مهاجمتهم لها وعلى المشتغلين بها، يقول: ان هؤلاء الذين يتجنبون البحث عن حقائق الفلسفة، يجب عليهم ان يبحثوا فيها؛ لأن في علم الموجودات بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي اتت به الرسل الصادقة عن الله (جل شأنه) فان الرسل الصادقة صلوات الله عليهم إنما اتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وايثارها.

هذا هو دفاع (الكندي) عن الفلسفة وضرورة الإشتغال بها، وفي النص بيان ان الدين ليس على خلاف مع الفلسفة.

ومن الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا هذه المشكلة بعد (الكندي) ابو نصر الفارابي، الذي تناولها في معظم كتبه، بثلاث مسائل هي:

- مسألة النبوة والوصي.
- مسألة الخلق.
- مسألة الأديان السماوية.

وهذا يعني بالنسبة للفارابي وضع هذه المسائل في الرؤية العامة للعالم لإظهار الإنسجام الضروري أو التوفيق بينهما وبين جميع علوم الالهيات في فلسفته، وهو بهذا يمهد الى طائفة من الاجوبة التي اجاب بها الفلاسفة المتأخرون واخص منهم بالذكر (ابن سينا)، وابن رشد، وهو احياناً يذهب في تمهيده بإستمرار يؤدي الى ما في اجوبتهم، في حين انه يختلف في اسلوبه عما وجد في اجوبتهم، وستكون العلاقات بين الفلسفة والدين طوال عصور متعاقبة احدى المسائل الكبرى للفكر الاسلامي والكلمة الاخيرة في هذا الموضوع على يدي فيلسوف قرطبة (ابن رشد) عند طرح الاسئلة الاتية: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ ام محظور؟ ام مأمور به.اما على جهة الندب، واما على جهة الوجوب، فكانت اجابة (ابن رشد) اوضح دليل على التوفيق بين الفلسفة والدين.

يقول ابن رشد: ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً اكثر من النظر في الموجودات في الوجود، من جهة دلالتها على الصانع، اعني من جهة ما هي مصنوعات، فان الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم، والشرع قد ندب الى ذلك أو اوجب العمل به، اما انه قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل فذلك ظاهر في آيات كثيرة كما في قوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾ {الحشر:2} ، وهذا حث ظاهر، وفي قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنْظُرُوا**﴾ {الأعراف:185} ، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً.

فالنظر والإعتبار لا يكونان الا بالقياس العقلي، اذ ان ((الإعتبار ليس شيئاً اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس في عرف الفقهاء، فواجب اذن ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، ومن ثم فالنظر الفلسفي واجب، واذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى:﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ {الحشر:2} فيه القياس الفقهي، فحري به ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب فيه القياس العقلي)).

ثم هل الحكمة في الاية الا الفلسفة؟

لا يحق لقائل ان يقول ان النظر بالقياس العقلي بدعة اذ لم يكن في الصدر الأول من الاسلام، فإن النظر بالقياس الفقهي لم يكن في اول الإسلام، ولم يقل احد فيه انه بدعة، زاد على ذلك ان أكثر اصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي الا طائفة من الحشوية قليلة، وهو محجوبون بالنصوص.

ولما تبين ان العقيدة أو الشرع قد شجع المرء على الأخذ بالقياس العقلي ويوجبه، وان الأخذ به من الضرورات التي لا مفر منها، كان من الواجب على المفكر ان يدرس قوانين القياس والبرهان، وينصرف الى تعلم المنطق، والى دراسة الفلسفة، يقول ابن رشد: ((فإذا تقرر انه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي، وانواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا يفحص عن القياس العقلي وانواعه، انه يجب علينا ان نبتدئ بالفحص عنه، وان نستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم)). وبين انه يجب ان نستعين بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء أكان ذلك الضير مشاركا لنا ام غير مشارك في الملة، فان الآلة التي تصبح بها التزكية لا تعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، اذا كان فيها شروط الصحة، واعني بغير المشارك: من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام.

وهكذا اراد (ابن رشد) ان يثبت ان الشرع أو الدين يطلب النظر العقلي، وان النظر العقلي هو الفلسفة، ولا يحق لنا رفض تراث من سبقنا من الامم، ما دام التراث موافقاً للحث، يقول ابن رشد: ((واذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا الفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتبار لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير مواقف نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم، فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ان كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وان من نهى عن النظر فيها من كان اهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع امرين: احدهما: ذكاء الفطرة، وثانيهما: العدالة الشرعية، والفضيلة والخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى)).

والشرع في فلسفة ابن رشد ما هو متمم للعقل؛ لذا اكد في فلسفته معنين للشرع هما: باطن وظاهر، وهما في حقيقة فلسفته معنى واحد، ان خالفه الظاهر رد اليه بالتأويل، والا بقي على حاله من غير تأويل، ومعنى التأويل: هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير ان يخل بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف اصناف المجاز، واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فان الفقيه انما عنده قياس ظني، والعرف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعاً ان كل ما أدى اليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل.وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول: انه ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان الا اذا اعتبر وتفحصت سائر اجزائه، وجد في الفاظه الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو

يقارب ان يشهد، ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه لا يجب ان نحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا ان تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول، فالأشعرية، مثلاً يتأولون آية الاستواء، وحديث النزول ومعناه ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا، فيقول: هل من سائل فاعطيه؟ هل من داع فاستجيب له؟ هل من مستغفر فاغفر له؟ والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره.

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما والى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى :[هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ] {آل عمران:7}

وبهذا الشأن قدم ابن رشد برهانا تأريخيا على صحة قوله بان التصريح بالتأويل يجب ان لا يتعدى الراسخون في العلم، ويرى ان الراسخين الأولين اخذوا الشريعة دون تأويل فيها، فساروا على طريق الفضيلة الكاملة والتقوى، ومن اتوا بعدهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وتفرقوا فرقاً، ونتيجة ذلك اخذت الفرق الإسلامية تخطئ بعضها بعضاً.

ويقول ابن رشد مسوغاً ذلك: وقد يدل على ان الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني، كما يتقرر في العمليات انه لا يمكن ان يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصرنا، إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، اعنى معلومة اشخاصهم، ومبلغ عددهم، وان ينقل الينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في

الشرع ظاهر وباطن، وان العلم بكل مسألة يجب ان لا يكتم عن احد، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة، وهذا امر مرفوض بشهادة الفيلسوف الغزالي.

ومن ثم فالفلاسفة اعتمدوا على التأويل، ولاسيما ان قسماً من قادة الإسلام في عهد مبكر من الدعوة قد نقل عنهم انهم كانوا يرون للشرع ظاهراً وباطناً، وانه لا يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه، مثل ما روى عن البخاري عن علي (عليه السلام)، انه قال: حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون ان يكذب الله ورسوله؟.

وقال ابن رشد بعرض امهات المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة من خلال محاججته للإمام الغزالي، وابرز الموضوعات هي: العلم الإلهي، والعالم بين القدم والحدوث، وقضية المعاد.

ويختم كلامه في هذا الموضوع بقوله: ((فان الاذية من الصديق هي اشد من الاذية من العدو، اعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة ممن ينسب اليها اشد الاذية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، والمتحابتان بالجوهر والغريزة، وقد آذاها أيضاً كثير من الاصدقاء الجهال، ممن ينسبون انفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها)).

ولكن الحقيقة يجب ان تقال لا يمكننا ان نثبت في مثل هذه المسائل لأنها ظلت مشكلة في موضوعها، ومختلفة احياناً في الطريقة والأجوبة ومتساوية احياناً اخرى.وما هدفنا في هذا البحث الا التعرف على جانب من الجوانب الخاصة بتراث فلاسفتنا المسلمين لأننا مهما تعمقنا فيه لا نجد الا تيارين؛ تيار منحاز الى الجانب الديني على حساب الفلسفة، وتيار آخر نجده منحازا الى الجانب الفلسفي على حساب جانب الدين.

4. فروع الفلسفة:

- المنطق.
- الفلسفة الطبيعية (العلم الطبيعي).
- الميتافيزيقيا (ما بعد الطبيعة).
- الأخلاق.
- نظرية المعرفة.
- علم الجمال، واليك تعاريف كل منها:

❖ المنطق: هو العلم الذي يبحث عن الشروط العامة للتفكير الصحيح، لقد ظهر في المنطق الحديث تسميات كثيرة ابرزها:

1. المنطق الإستدلالي: ان يدرس الذهن معنى الكليات وينتقل الى معرفة الجزئيات، ويعنى بالقضايا البرهانية، الرياضيات والمسائل العقلية في الفقه والاصول والبلاغة والنحو، اي يقدم طريقة في البحث العلمي تساعد في الابنية النظرية لهذه العلوم وبناء الحجج والتعريفات والمقاييس (الاقيسة المنطقية).
2. المنطق الاستقرائي: ان يدرس الذهن عدة جزئيات فيستنبط منها حكماً عاماً، ويعنى في المسائل الطبيعية، ويضع لها منهجاً في البحث العلمي أو ما يسمى بمنطق البحث العلمي، ويعتمد في تلك العملية على المراحل الاتية:

أ. الملاحظة (رصد الظاهرة أو الظواهر الطبيعية).

ب. تصنيف الظواهر على اساس كمي أو كيفي.

ج. الفرضية.

د. التجربة.

3. المنطق الصوري: وهو الذي يؤكد اهمية الشكل من دون المحتوى في عرض القضايا والإستدلالات والبراهين.

4. المنطق الرياضي: تومئ تسميته بعلاقة وثيقة بالرياضيات من حيث كونه جذراً مهماً في المفاهيم والمبادئ، ومن حيث استعانته بالطريقة الرياضية في عرض مادته على هيأة بديهية.
5. المنطق الرمزي: تشير تسميته الى حقيقة اخرى هي: ان المنطق الحديث يهتم بالبنية من جهة، وان التعبير عن البنية انما يتم بإستخدام الطريقة الرمزية بإعتبارها أفضل طريقة في التعبير الدقيق من جهة اخرى.

فبإستخدام الرموز والصيغ بدل الكلمات والقضايا يكون المنطق قد تخلص من غموض لغة الحياة اليومية ليقيم بدلاً منها لغة اصطناعية دقيقة.

- الفلسفة الطبيعية (العلم الطبيعي): العلم أو الفلسفة التي تدرس الطبيعة وموجوداتها، اي تتطرق الى دراسة الأجسام الطبيعية، التي يتألف من جملتها هذا العالم، وبما ان الأجسام الطبيعية متغيرة ولا تبقى على حال واحدة، بل هي متحركة، والحركة تحدث في زمان ومكان، وتشمل دراسة العلم الطبيعي عالم الكون والفساد والسماء والعالم، والنفس، كل هذه الموضوعات بالإمكان دراستها في الفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعي.
- الميتافيزيقا أو (علم ما بعد الطبيعة): الميتافيزيقيا، كلمة يونانية مؤلفة من مقطعين هما: (ميتا) و(فيزيقا)، وتعني ما وراء الطبيعة، والميتافيزيقا هي ذلك الجزء من الفلسفة الذي يدعي اعظم الإدعاءات ويتعرض لأعظم الشكوك.وان شئت فقل ان هذا العلم يحاول أن يقف على معرفة الواحد المطلق والمحرك لهذا العالم، ويتوق الى ان يخترق هذا العماء ليحس بنبضه.

علم ما بعد الطبيعة هو علم واجب الوجود، علم يبحث عن البراهين والادلة لإثبات الباري جل شأنه.

وارسطو عرفها: دراسة الوجود بما هو موجود، علماً بأن ارسطو لم يستخدم كلمة الميتافيزيقا، بل استخدام كلمة (الفلسفة الأولى)، ولكن (اندرينوس) الذي جمع مؤلفات ارسطو هو الذي أطلق إسم الميتافيزيقا. وسوف نقوم في كل فصل بذكر مسائل هذا العلم ان شاء الله تعالى.

❖ الأخلاق: ويبحث في قيمة (الخير) فيحاول ان يساعدنا على توجيه سلوكنا، بتحديده، لمعنى الخير ومعنى الشر، وتمييزه لمعايير الفضيلة والرذيلة وشرحه لمفاهيم (الضمير) و(الواجب) والسعادة...الخ.
❖ المعرفة: الابستومولوجيا كلمة اغريقية Episteme وتساوي العلم أو المعرفة، وتقوم في معالجة ما يأتي:

- ما طبيعة المعرفة بصفة عامة، بغض النظر عن الحقيقة المعروفة؟
- ما هو المصدر الذي يستقي منه الانسان معرفته؟
- هل في مستطاع الإنسان أن يتناول بمعرفته كل شيء بغير تحديد أم إن لفهمه حدوداً؟

وقد نشأت بسبب المشكلة الأولى مدارس مختلفة، وأجوبة متباينة:

- المدرسة الحسية: وتعتبر الصور الحسية المدركة للحواس هي المعرفة الحقيقية، وانقسمت الى شطرين: حسية ساذجة، وحسية نقدية أو واقعية نقدية.
- المدرسة النقدية (الانتزاعية): واكدت ان الصور الحسية الإدراك الحسي لابد منه لان الحواس عبارة عن نوافذ تطل منها على العالم الخارجي، ولكن العقل ينزع تلك الصور بما يلائم الواقع الحقيقي والموضوعي مستخدماً المقارنة والتمييز والنقد، وهو الصنف الموضوعي والحقيقي الذي ينسجم وطاقات الانسان وواقعه.
- المدرسة العقلية: رفضت المعرفة الحسية كلية واكدت ان العقل فقط هو المدرك للحقيقة.

- المدرسة الصوفية: وترفض المعرفتين الحسية والعقلية لأنها تشك في الصور الحسية، وتشك في المعارف العقلية لأن العقل يبني مقدماته على تلك الصور اليقينية، وبذلك تنادي بأن المعرفة انما تتم بنور يقذفه الله في القلب فتكشف العوالم، وفي ذلك من الطرق يجعلنا نرفض العلوم العقلية والطبيعية ويجعل الافراد كل يمثل وحدة مستقلة عن الاخرى، وهما: فكراً واتجاهاً، مرفوضان.

❖ علم الجمال: هي ترجمة حرفية لما نسميه (Peles of duty)، ومن الأفضل ان نستعمل كلمة (استطيقا) لأنها أكثر شيوعاً في هذا الحقل، وعلم الجمال يبحث العناصر الجمالية والذوق الجمالي وعن اللذة والألم، ويعنى بوضع معيار للتمييز بين الجمال والقبح وهل ان الجمال حسي ام عقلي، موضوعي ام ذاتي، وما هي شروط موافقات الأشياء الجمالية.

وفلسفة القرن العشرين تمثل هذا الجانب أو الاتجاه الجديد الى جانب الاتجاهات الجديدة الاخرى.وبأسلوب اخر مادامت الفلسفة هي البحث عن وجود الشيء، والوقوف على علله ومبادئه ومرتبته من الوجود والى ذلك يؤول ما يدور على السنة الفلاسفة القدماء والمحدثين من التعاريف المختلفة، وباعث كل ما يدور في ذهن الإنسان المتفلسف هي حاجة العلوم الطبيعية والرياضة، الى العلم، لأن لموضوعاتها وجوداً خارجياً، قبل البحث عن العوارض التي تعرض تلك الموضوعات ام لا ؟ دور يتأتى للباحث اثبات الوجود لتلك الموضوعات الا في فن اخر غير تلك العلوم.اي ان العلوم التجريبية التي يعدها الإنسان دعائم حياته انما تبحث عن عوارض واحكام تعرض لموضوعات معينة، فالعالم الرياضي يبحث عن احكام المقدار وقس على ذلك سائر العلوم.

والذي يهم الباحث في ابحاثه واتجاهاته العلمية هي هذه العلوم هو الحكم ببركة البرهان أو التجربة، ان هذه الموضوعات تعرضها هذه الاحكام وانها تتصف بهذه المحمولات ام لا واما هذه الموضوعات التي تعرضها تلك الاحكام، وتحمل عليها هذه المحمولات، فهل لها وجود حقيقي أو هي امور فرضية وهمية؟ فلا تقدر العلوم على حل تلك العقدة، بل هو خارج عن نطاقها، ولابد ان يلتمس من فن اخر.

والعالم الطبيعي يبحث عن عوارض الاجسام، والرياضي عن احكامها، ودور الفلسفة يثبت وجود الجسم الطبيعي، ويحلل مقدار المتصل والمنفصل بالتعريف والتحليل؛ اي هناك عاملان يدعو كل واحد منهما بحياله الى الغور والتحقيق عن وجود الأشياء وعدمها والبحث عن عللها ومرتبة وجودها.

احدهما: الطموح الانساني الذي يجره الى البحث وتقصي الحقائق لكشف وجودها وايضاح عللها ومبادئها وانها من الموجودات الموجودة في الوجود.

ثانيهما: توقف الاستنتاج من العلوم الدارجة على العلم بوجود موضوعاتها، والعلم الذي يتم من خلاله سد جميع الفجوات ويقنع الإنسان هو الفلسفة التي تبحث عن جوهر الأشياء وتبرهن على وجودها وتعين مرتبتها من الوجود، على طريق خاص من غير ان تختص ابحاثها من دون شيء، أو بموضوع من دون موضوع.

ولهذا قال الحكماء: ان الفلسفة الرياضة التامة على عامة العلوم لان البحث عن خواص الشيء جزماً والاستنتاج منه على وجه القطع والبت فرع الوقوف على ان له وجوداً حقيقياً.

أ. الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط:

لاشك في إن الفلسفة الإسلامية مصادر كثيرة، منها ما هو هندي أو سرياني، والذي في هذا البحث هو المصدر اليوناني:

الفلسفة اليونانية تنقسم على قسمين: القسم الأول ما يسمى بالفلسفة اليونانية ما قبل سقراط، اما القسم الثاني فيسمى (الفلسفة اليونانية ما بعد سقراط). لذلك سوف نشير الى بعض من الافكار الفلسفية لكي يطلع الطالب على قسم من هذه الفلسفة القديمة الساذجة التي يتبين من خلالها التفكير الاولي والنظرة البسيطة للكون والإنسان، نبدأ بالقسم الأول المتمثل في الافكار الفلسفية الساذجة التي جاء بها اصحاب مدرسة (ملطيا).

- طاليس: مؤسس (ملطيا) هو الفيلسوف والمهندس، أنبأ بالكسوف الذي وقع سنة (585 ق.م)، ويروي (هيرودت) انه حاول تعديل مجرى نهر (ثاليس) أو (هاليس) الذي كان يستخدم في الاغراض العسكرية ويصفه (افلاطون) في الفنون الصناعية.

كان حكيماً من ذوي الإهتمامات الكثيرة التي تضمنت اكتشافاته الرياضية والفلكية التي بولغ في تقديرها فيما بعد بعض الشيء، مثل: طرائق القياس كقياس الاهرام مثلاً، وجمع سجلاً بالنجوم لكي يستخدم في الملاحة، والأغلب انه زار مصر، وفي تنبئه بالكسوف لابد ان يكون قد وصل كذلك الى مدونات البابليين عن الأجرام السماوية.

اصل الكون في فلسفة طاليس:

لنتأمل الان في نظرة طاليس الى الكون المحسوس الذي كانت بلاد اليونان تقع في شبه مركزه، اننا نرى هذا الرجل بادئ الأمر يقيس كل اتجاهات الوجود بالنسبة الى الماء، الذي اعتبره ينبوع حياته، واعتقد ان الارض المستوية تطفو على الماء الذي كانت قد نشأت عنه، وكان هنا يأخذ في الاغلب بالقول الشائع في أساطير الشرق الادنى وبخاصة في الأساطير المصرية.

ويبدو ان طاليس قد قال: ((ان الأشياء كلها مملوءة بالحياة، اي انها مملوءة بـ (الروح أو الحركة)، ومبدأ الحياة الذي بسبب سعته وقوته لابد من ان يكون الهياً، وحتى الحجر المغناطيسي وهو الساكن في الظاهر متحرك لانه حي)).

ويجب ان نشير هنا الى ان طاليس يتكلم على (الماء) لأن عن (الالهة – الماء) وهذا فيما ارى نابع من التفكير الساذج عنده، ولكن من الواضح على الأقل ان نعتبر (طاليس) بتخليه عن القول بالمادي جاء نتيجة التشخيص والملاحظة وتكرارها، نحاول ان نفسر العالم كله تفسير مادياً حسياً.

والشخصية الأولى التي طرحت السؤال الصحيح ما اصل الوجود؟ أو ممن تظهر الأشياء، أو ما اصلها؟ يستحق أن نعتبر منشئ للفلسفة اليونانية أو فيلسوفها الأول.

- انكسمندريس حوالي (610 – 546 ق.م):

احد تلاميذ طاليس، مذهبه الفلسفي: ان الأشياء مكونة من عنصر واحد، ولكن هذا العنصر ليس هو (الماء) كما ظن طاليس، ولا يمكن ان يكون هذا المبدأ المديم لكل الظواهر المحدودة محدوداً، فاساس الوجود برمته لابد من ان يختلف عن عناصر الوجود، وان يكون محتوياً لكل العوامل التي تكون ذلك الوجود.

وهذا العنصر يشمل في الوقت نفسه كل تباين وتقابل وميزه، فدعا (انكسمندريس) هذا الأصل بكلمة (اللامحدود) أو (اللامتناهي)، وله في ذلك عبارة مهمة تستوقف النظر: ((ان الأشياء تعود فترتد الى العنصر الذي فيه نشأت، كما جرى بذلك الفناء، لأنها تعوض بعضها بعضا، لما وقع منها من اجحاف، كما يفضي بذلك امر الزمان)).

وقد روى (ثيوفراطستس) ان (اكسيمندريس) يقول: ((ان السبب المادي والعنصر الأول في الأشياء هو اللامحدود... وهو يقول انه ليس بالماء ولا هو احد العناصر، بل مادة تباينها جميعاً لا يحدها حد، نشأت منها السماوات وما فيها من عوالم)).

ويروي عنه (ارسطو) انه قال: ((ان هذه العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضا، فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة، وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لا نهائياً، لزالت العناصر الباقية قبل اليوم)).

ومع ذلك فان اكسيمندريس، كطاليس، يصف الكون بألفاظ خاصة به كقوله: ((تتأرجح الأرض طليقة لا يربطها بمكانها شيء، وهي تبقى حيث هي لأنها على بعد متساو من كل شيء)) والأجرام السماوية ما هي الا ((دواليب نار)).

انكسمنيس:

ثالث فلاسفة مدرسة (ملطيا)، عاد الى فكرة (طاليس) التي تجعل عنصراً محدداً من العناصر التي منها يتألف العالم، تجعله مادة اصلية يصدر عنها كل شيء لكنه راى ان هذه المادة هي (الهواء) وقال: ((ان الجوهر الأول واحد لانهائي ولكنه محدد الطيف، انه الهواء نشأت الالهة وكل ما هو الهي وتفرعت باقي الاشياء))، ويقول فرنكفورت: ((وهنا الجدة العجيبة في نظرة كل منهما، فالبرغم من ان كل الأشياء ملأى بالالهة، يحاول هؤلاء فهم التماسك والترابط بين الاشياء، وعندما يفسر انكسمينس الهواء بأنه السبب الأول، كما ان الروح، هي هواء، تحافظ على التماسك فينا...((والهواء هو المحرك لكل الموجودات...ويختلف هذا العنصر في المواد المختلفة بموجب كثافته أو رقته..)) ويقول: ((عندما يخفف الهواء ليرق يصبح ناراً، في حين لن الرياح هواء مكثف، وتتكون السحب من الهواء بتلبيده، وهذه اذا ما كثفت تكثيفاً اشد اصبحت ماء، والماء اذا زيد في تكثيفه تحول الى تراب، واذا تكثف اشد ما في وسعه ان يكثف تحول الى صخور واجسام صلبة)).

نعم اتفق مع طاليس باختياره مادة لأصل الكون، وكذلك مبدأ الطبيعة ومصدراً لكل ما يشاهد في الكون من موجودات حية أو ظواهر طبيعية، ولقد اختار الهواء لأنه لا يحتاج لحامل، والنزعة الحيوية التي اعتبر من خلالها ان الكون بكامله كائن حي يتنفس بالهواء ويتحرك بالهواء.

هذا فيما يخص المدرسة المادية الأحادية النظرة، اما فيما يخص الملاحظات التي يمكن ان يشار اليها فهي:

- ان الجدل الفلسفي الذي استندت عليه شخصيات هذه المدرسة جدل فلسفي نابع من التماسك المنطقي، ومتجاهل كما يمثل الاتجاه الاسطوري القديم.
- تمثل هذه النوع الإنساني الفطري، لتعليل الظواهر الكونية المتكثرة بمبدأ واحد، وعلى اساس علمي اولي يعتمد على الملاحظة والتجربة.
- ان اراء طاليس وانكسمندريس يمثل بحق التماسك العميق بين المقدمات والنتائج.

فيثاغورس:

ولد في ساموس، وهو فيلسوف يوناني تألق نجمه حوالي (530 ق.م) غادر ساموس هاربا من طغيان (بولكراتس) واقام في كروتون بجنوبي ايطاليا حيث كان له لفترة نفوذ سياسي كبير، اذ اسس هناك جمعية من المريدين، توزع نشاطها في اتجاهين: ديني وعلمي، لكن اهل المدينة انقلبوا عليه في نهاية الأمر، حتى ارتحل يلبث بعدئذ ان اصبح شخصية اسطورية تنسب اليه المعجزات والقوة السحرية، لكنه كان كذلك مؤسس مدرسة من الرياضيين.

افكار فيثاغورس الفلسفية:

يعتقد فيثاغورس ان الروح خالد أو انها تتحول الى ضروب اخرى من الكائنات الحية ثم يعتقد ان كل ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة، فلا شيء جديد كل الجدة، وان كل ما يولد وفيه دبيب الحياة، ينبغي ان ننظر اليه جميعاً نظرتنا الى ابناء الأسرة الواحدة.

وفيثاغورس نظر الى الكون بمنظار خفي يجب ان يسيطر على جميع الظواهر برمتها، وهذا المنظار يجب ان يكون كما، فإعتقد ان معرفة الجوهريات هي معرفة الأعداد، وحاول ان يكتشف بها النسبة في عالم الوجود، ونقطة انطلاقه كانت كذلك الإكتشاف الرياضي الذي حققه عندما كان يقيس الأطوال على وتر القيثارة بين الأمكنة التي تصدر عنها النغمات الرئيسة الأربع في السلم الاغريقي، وجد ان بينها نسبة 6:8:12، وهذه النسبة الهارمونية تشمل المثمن الموسيقي (12:6) والمخمس (12:8)، والمربع (8:6)، وهذا الإكتشاف يبدو منذ النظرة الأولى، اكتشافاً مدهشاً، لأنه يربط بين الهارمونيات الموسيقية التي تنتمي الى عالم الروح بقدر ما تنتمي الى عالم الإدراك الحسي، بتجريد دقيق كتجريد النسب العددية، وقد بدا ((للفيثاغوريين انه من المعقول ان يتوقعوا اكتشاف روابط مماثلة في المجالات الاخرى، وبعشقهم الاغريقي لملاحقة الفكرة حتى منتهاها الحتمي، قالوا ان هناك نسباً رياضية معينة تفسر كل ناحية من نواحي الواقع)).

وفيثاغورس اذن اعتقد مثل خلفائه في انه ليس الموسيقى تتكون عددياً أو رياضياً وانما العالم كله هو على نحو ما عددي ومركب من الاعداد.

فلسفة الكوانتم والحس المشترك:

(فكر ملياً بكل خطوة تريد القيام بها سلفاً، وحين تثق أنك قادر على تحمل مسؤولية هذه الخطوة أقدِم عليها ولا تدع شيئاً يوقفك) ماكس بلانك.

تأتي أهمية منهجية الكوانتم (الكم المتناهي الصغر، ما قبل الذرية)، إلى أحوال الربط بين النظري المجرد، والمادي الصوري.وهي وإن تأسست على مبادئ الفيزياء النظرية، من خلال الجهود التي بذلها عالم الفيزياء النظرية ماكس بلانك Max Planck عام 1900، إلا أن التكثيف الذي قامت عليه، تجعل من مقولاتها بمثابة الصدمة، التي راحت تطال المجمل من المقولات والنظريات التي اجتهد بها علم الفيزياء، وتتلخص نظرية بلانك في؛ أن الموجة الضوئية تتكون من كموميات ما قبل ذرية، وأن طاقتها تقفز بصورة غير متصلة.هذا الكشف كان له الأثر المباشر على طبيعة الفهم الفيزيائي المتداول والشائع حول المادة والإشعاع الصادر عنها.بإعتبار أن الطاقة يمكن لها الزيادة والنقصان بكميات أصغر من الإرتفاع والإنخفاض، على العكس من الإعتقاد السائد.ومن خلال دراسته للإشعاع الحراري الصادر عن الأجسام السوداء.(بإعتبار أن الأجسام السوداء تمتص الشعاع ولا تصدره) .اكتشف أن الذرات تصدر طاقة مشعة،على شكل (كوانتم – كم)، يقوم الطول الموجي والتردد فيها بناء على اللون.ومن واقع هذه النظرية قيض لبلانك التوصل إلى وضع (ثابت بلانك) والذي ينص على أن الكثافة لها قابلية الانتقال في الطبيعة بكميات هي الأصغر في الوجود.اعتمادا على ارتباط الطاقة التي تمتصها الذرات، مع تواتر اهتزازها فكانت المعادلة الرياضية: $E=hv$، باعتبار E الطاقة، h الثابت، v توتر الاهتزاز.

وكان لهذه النظرية أثرها التطبيقي في مجالات تحلل أشعة ألفا وتفق ميكانيكا الكم وتركيب الذرة، وبناء النواة، والتأثير الكهرو ضوئي الذي استثمره آينشتاين عام 1905 والطيف الخطي لذرة الهيدروجين عند نيلز بور عام 1913 .ونظرية عدم اليقين لدى هيزنبرغ.تلك التي تقوم على أن الضوء يتصرف في

بعض الأحيان بوصفه (جزيء).على الرغم من أن النظرة التقليدية كانت تقوم على أن تصرفه يقوم بوصفه (موجة).كذلك الحال بالنسبة إلى الإلكترون الذي يكون التصور التقليدي له على أنه جزيء، ولكن في بعض الأحيان يتصرف كموجة.من هذا الواقع كان الاتجاه نحو اعتبار الضوء والإلكترون، بمثابة موجة وجزيء.ولا يمكن الوقوف على طبيعتهما إلا من خلال تغيير طبيعتهما.كذلك الحال بالنسبة إلى الجزيء، حين تتم محاولة معرفة سرعته أو موقعه، فإن النتيجة تبقى مجهولة، بحساب أن تحديد الموقع يجعل من السرعة مجهولة، وتحديد السرعة يجعل من الموقع مجهولا .

ومن أجل تقريب هذه المعادلة قدم آينشاين مثل التوأمان، والمستند إلى فرضية أن أحد التوأمين بقي في الأرض، والآخر وضع في مركبة فضائية تسير بسرعة الضوء.وفي حال عودة الآخر من رحلته فإن التوأم الذي بقي على الأرض سيكون أكثر عمرا من التوأم المسافر، باعتبار أن الزمن يتناقص في حال الخضوع لسرعة الضوء.وبما أن الإمكانات الراهنة لا تتيح رحلة تقوم على سرعة الضوء، فإن القياس يبقى احتماليا.كذلك الحال تتبدى أهمية المثال الذي وضعه العالم النمساوي ارفن شرودنغر حول (قطة شرودنغر) والذي قام فيه، بوضع قطة داخل صندوق مغلق، زوده بمقياس غيغر، وكمية من مادة مشعة، يمكن أن تتحلل ذرة واحدة منها خلال ساعة واحدة، تطلق خلالها مادة الهيدرو سيانيد، تكون كافية لقتل القطة.الإحالة هنا تكون نحو ملاحظة المنظومة (الصندوق بمحتوياته)، يكون الوقوف على حالة التراكب، الخارجة عن الرصد، إذ تبقى النتيجة مجهولة، فالقطة إما حية أو ميتة.كذلك الحال بالنسبة إلى الذرات حيث النتيجة المجهولة، حول السرعة والموقع.

توجت أبحاث الكوانتم جهودها، في بلوغ نتائج ملفتة، كان لها الأثر الأهم في قلب طريقة النظر إلى الفيزياء، بل والكون.فإذا كان المرتكز النظري لتفسير العالم يقوم على ثنائية المادي والروحي في التفسير.فإن هذه النظرية جاءت لتهدم الإطار المادي، بعد أن تركزت الجهود على البحث في المجال مادون الذري، حيث

الوقوف على الوتر String، هذا الذي يقوم على اللاثبات والتغير المستمر في الذبذبات.وأن البعض من مكونات هذه الأوتار، يمكن أن تخلق من العدم، وتفنى فجأة.إذن هي إحدى مكونات (الجوهر الكوانتومي) .ولها قابلية الوجود في مكانين وزمانين مختلفين.هذه الأوتار تشكل دالة الترابط في الكون، ويتم من خلالها التأثر والتأثير، بين مختلف الأجسام والظواهر الموجودة في الكون، حتى وإن تبدى الإختلاف المادي بينها.ومن هذا فإن الفصل بين المادة والطاقة، لا وجود له في الحقل الكوانتمي، باعتبار أن الكون يقوم على أوتار String، لكل منها ذبذبة وموجة وتفاعل خاص بها.تلك الأوتار تمثل المكون الجوهري لكل شيء في الكون، الإنسان والحيوان والنبات والجماد والكواكب والأجرام السماوية.ومن خلال هذه الأوتار يكون الترابط بين جميع الموجودات، بطريقة غير مرئية.حيث الوصول إلى حقل (مادون دون الذري)، ذلك الذي تحدث فيه فعاليات تبادل الطاقة والترابط الذري.حيث (الحقل الذكي الواعي) الذي يتم من خلاله إنتاج القوانين التي تنظم وتوجه الكون.إنها القوة الموحدة التي تنتج المادة وطاقتها، وهو الجوهر الخلاق الموجود في كل شيء.

طاقة الوعي:

هذه المعطيات العلمية، تلقفتها المزيد من الحقول المعرفية المختلفة، وراحت تنسج رؤاها وتصوراتها، انطلاقاً من مقولات نظرية الكوانتم.فكانت أبحاث علم الوعي Noetic Science، تلك التي أشارت إلى أن أفكار الناس، ماهي إلا طاقة شديدة الحساسية، يكون لها التفاعل والتأثير، اعتماداً على قوانين الترابط الكوانتومي. بإعتبار أن لكل فكرة تنطوي على تردد ما (موجة أو وتر)، يؤثر ويتأثر وبمستويات مختلفة على المحيط المادي، من خلال الوسيط الكوانتومي.إنه التأثير الصادر عن الحواس الأخرى الخارجة عن الحواس الخمسة المعروفة.إنها طاقة الوعي ذات القدرة في التأثير على المادة الطبيعية.وفي هذا المجال تشير Lynne McTaggart , The Intention Experiment: Using Your Thoughts to Change Your Life and the World , p 13، إلى مجموعة من التجارب العلمية، التي تم من خلالها، التثبت من تأثير طاقة الوعي.ومن خلال تجارب

معملية دقيقة، وفي جامعات علمية مرموقة.تم الحصول على نتائج لافتة، حول إرسال إنسان لفكرة إلى إنسان آخر.لوحظ ثمة استجابة لافتة من قبل المستلم.

الإدراك والحس المشترك:

يقوم العالم المادي على المعطيات الحسية المباشرة.لكن هذه الجملة الواثقة والجازمة، تبقى تحيل إلى أن ثمة جانباً غير محسوس، يبقى عالقاً بين جنباتها، حيث المعطى الحسي الذي يحتاج إلى معطى عقلي يترجمه إلى إدراك بهذا الإحساس.المرتكز هنا يقوم على معطيات المنهج التجريبي، حيث الإستقراء المستند إلى تتبع الجزئيات من الظاهرة، إذ يمكن القول أن الشعر ينمو على رأس الإنسان، لكن اليقين التام في هذا المثل يترك جزءاً غير مكتمل ممثلاً بفئة الصلع على سبيل المثال.من هنا تتبدى أهمية الإدراك المجرد.

يبقى الإنسان أبن البيئة والمحيط الذي يعيش فيه، حيث يتشكل المجمل من أفكاره وتصوراته ورؤاه.إنها المؤثرات الصادرة عن قواه الإدراكية الظاهر منها (السمع والبصر والذوق والشم واللمس) وترتبط الحواس الظاهرة بالمادة، فحاسة الإبصار تحتاج على الوسيط المادي الضوئي، وحاسة السمع تحتاج على الهواء، وهكذا الحال بالنسبة للحواس الأخرى، حيث اللواحق المادية المتممة لها.فيما تتبدى الحواس الباطنة ممثلة في (الحس المشترك، الخيال، المتخيلة، الوهم، الذاكرة) من خلال أحوال التجرد من المؤثر المادي، فالحس المشترك يقوم على استقبال المجمل من المعطيات المتعلقة بالأشكال والأصوات والألوان والأحجام، والعمل على تمثلها على شكل صور مجردة خالية من مادتها.ليصار بعدها إلى نقل تلك الصورة المجردة إلى الخيال، الذي يعمل على حفظ الصورة بصورة مختلفة عن الصورة الأصلية التي ظهرت بها، حتى تتحول إلى رمز يمكن الاحتفاظ به في الخيال، حيث العمل على تجريدها بدرجة أعلى من الحس المشترك، الذي يعمل على الإحساس بالصورة كما هي.

الحاسة الباطنة	الوظيفة
الحس المشترك	الصورة
الخيال	الرمز
المتخيلة	المفهوم
الوهم	المقارنة
الذاكرة	التعبير

ينتقل الرمز من حاسة الخيال، إلى حاسة المتخيلة حيث يتم استلام زخم الرموز، والعمل على تركيبها بطريقة جديدة، لا تخلو من ابتكار.ولا يتوقف الأمر عند تمثل الرموز، بل قد تستغني عنها، من خلال ابتكار مفهوم جديد للصور والرموز.حيث الأفكار التي يتم إعادة تنظيمها.هنا يبرز دور الحاسة الباطنة الرابعة، تلك التي تتمثل في الوهم، حيث الإعتماد على الفكرة، دون الحاجة إلى ما يمكن أن تؤديه من وظيفة، إنه مدار التوقع الذي لا يتيح سوى مجال المقارنة بين الأفكار المتناقضة والمتقاطعة.إنها التجريد في أعلى مراحله، بإعتبار الإستناد إلى كم الاستعارات، في طريقة التعاطي مع الواقع.وهو الإيهام الذي يجعل من الفرد، متوجها نحو الإفلات من القيود والضغوط، عبر خلق واقع وهمي.إنه مجال التصادم في الأفكار حول قضية واحدة، حيث التوقع والتخمين، الذي يجعل من الأفكار في أعلى مراحلها تجريداً، بإعتبار القدرة على تحفيز القوى النفسية الداخلية، من دون الاستناد إلى حقيقة واضحة وراسخة.إنه الإيحاء والاستعارة والتداخل في الأفكار.بعد ذلك يكون الوقوف على مجال الحاسة الباطنة الخامسة، تلك التي تتبدى في الذاكرة، حيث الخبرات المكتسبة، التي تساهم في التنظيم والتعبير.فهي تختزن جل الحوادث والأفكار والتجارب والمشاهدات والرؤى والتصورات والخبرات المباشرة، في المشاهدة والسماع.وتعمل على الإفصاح عما يكنه ذلك الإنسان، حول المواقف والخبرات والمعاني والمشاعر، في منطوق كلامي أو تعبير جسدي.

المادي والمجرد:

ينطلق الإنسان في ترسيم معالم موقفه ورؤيته للعالم، من تأثير الحس المشتركCommon Sense، حيث التسليم بالقضايا البديهية التي تقوده عادة، إلى إطلاق الأحكام المباشرة، حول كل ما يحيطه من ظواهر ومواقف.الحس المشترك يقود الإنسان إلى إطلاق الأحكام المادية، حول موضوعة الحركة على سبيل المثال، فكل ما هو منتصب متحرك دلالة على الإنسان.في حين أن التفكير النقدي سيقود إلى تفرعات واحتمالات، تتمثل في صورة الإنسان المقعد أو حركة القرود على سبيل المثال.

هناك ارتباط عميق بين المادي والذهني، وهذا ما يفصح عنه طريقة الشعور بالزمان، حيث الزمان الوجودي، الذي يمكن تمييزه من خلال الإرتباط المادي.فالزمان لا يمكن تمييزه والشعور به، إلا ممن خلال وجود الإنسان، حيث الامتداد، الذي يسير بين الماضي والحاضر والمستقبل، هذا الامتداد الذي لا يمكن أن يتم فهمه واستيعابه، إلا من خلال الوجود، بحسب توصيف بيرغسون.(لا زمان من دون وجود، ولا وجود من دون زمان)، إنه الحضور في اللحظة الراهنة، للمرور بكمية الزمان نحو النفاد والنهاية ويؤكد أوغسطين في كتابه مدينة الله، على أن الزمان وجود ذهني، بحساب أنه يعيش اللحظة الحاضرة، لكنه يستطيع تذكر الخبرات والذكريات الماضية بتفاصيلها الدقيقة.إنه يستحضر الماضي ذهنياً، إنه الاستحضار الذهني وليس المادي.كذلك الحال بالنسبة لطريقة النظر إلى المستقبل، حيث أفق التوقع، الذي يقوم اعتماداً على المقدمات والنتائج.حيث الحضور الذهني غير المادي.

إنه الحس المشترك الذي يقود إلى عملية إدراك الوقائع والأحداث، عبر الحواس المادية الظاهرية، وتمثلها من خلال الحواس الباطنة، على شكل صور حاضرة في اللحظة الراهنة، يتم تحويلها إلى رموز في الخيال، حيث الذاكرة ذات السعة الهائلة، تلك التي تقوم بإستحضار الآلية المتعلقة بتمثل صور اللحظة الراهنة، ليتم نقلها إلى حاسة الخيال، حيث التخزين لرموز الماضي والحاضر.لتبدأ

فعالية التمييز بين الماضي والحاضر.إنها الفعالية التي تشغلها قوة الإدراك عبر الإحساس، فيما تضمر فيها القوة المادية.حيث توسيع مجال الحس المشترك في إدراك أحوال التوافق، بين الزمان والوجود المادي.

الطريق نحو فهم العالم:

هيمن الاتجاه المادي على مسار العلوم، حتى تعززت أحوال الفصل بين العلمي والفلسفي، حيث راح العلم ينزع نحو التركيز على التعبير الرياضي المجرد، بإعتبار ما يقدمه من وضوح في تنظيم العلاقات.فيما تراجع دور الفلسفة في التعبير عن الحس المشرك، بسبب الغموض الذي راح يطال المنطق.الهيمنة الصورية للمنطق الرياضي، أضعفت مكانة الحدس الإنساني، وجعلت العالم يعيش أحوال التجريد الرياضي شديد البرودة.والخالي من الحميمية والمشاركة، ولم يتبق أمام الناس سوى الطلاسم والرموز الرياضية، تلك التي راحت تشير إلى مسار شديد الانضباط، عميق الدقة والدلالة، يجعل من العالم وكأنه يسير على قضبان حديدية، متوجهة للوصول إلى المحطة النهائية.

تأتي فلسفة الكوانتم لتعلن عن دعوتها، إلى إعادة اللقاء بين العلم والفلسفة، هذا بحساب أن العالم قابل للتأويل والتفسير، وأن الفعالية هذه لا تحتاج سوى الخلاص من النزعة المادة، وتوجيه العلم نحو مجال الإدراك والحدس والوعي.إنه التطلع المكثف نحو جعل العلم جزءاً من وعينا وروحنا وحسنا المشترك.فلسفة الكوانتم لا تدعو إلى إلغاء المادية، بقدر ما يكون المقوم فيها مستنداً إلى إعادة النظر في طبيعة العلاقة القائمة الإدراك والواقع، من خلال تعزيز المنطق الرياضي. والمسعى نحو ترصد عرى العلاقة القائمة بين الزمان والمكان والمادة.وهو التطلع نحو إعادة الاعتبار إلى ميراث العقل الإنساني، حيث الفرض الذي يحيل إلى الاستنتاج، وتعزيز مجال الاستنباط العقلي.الذي عمل عليه برتراند رسل، فتغنشتاين، كارناب، وكارل بوبر.إنه نشدان المعرفة عبر إشادة الهارموني المتساوق، الذي يبدأ من البسيط وصولاً إلى المركب.وهو الخلاص من النظرة الأحادية، أو

التعلق بأهداب المهم.فعلى الرغم من أهمية المنطق الرياضي في التأسيس العلمي، وصياغة النظريات والقوانين والبراهين بدقة لافتة، إلا أن هذا لا يبخس العلوم الأخرى والتخصصات المختلفة دورها وأهميتها.فالإنجاز العلمي غير قابل لتقطيع الأوصال، بقدر ما هو تعبير عن الشمول والكليانية والتوحيد النسقي.

الحدس والصورة:

الأهم في كل هذا يقوم على طبيعة العلاقة القائمة بين الإنسان، العلم الحديث وموقعهما في الحياة المعاصرة.من هو الأجدر بالعناية والرعاية؟ من هو الأهم؟ ما هي الغاية والوسيلة والهدف الذي يحدد مجال العلاقة بين الطرفين.هل تحول الإنسان إلى ترس يدور في عجلة العلم؟ أم أن العلم ما زال في خدمة الإنسان؟ هل من الممكن أن يتحول الإنسان إلى عبد خاضع لهيمنة الماتركس أو الروبوتات والإنسان الآلي، في ظل الثورة المعلوماتية والرقمية، والاعتماد المطلق على تشفير العالم، حيث البطاقة الذكية والحكومة الذكية، وتنامي الحضور لمصفوفة (01011011101) باعتبار لغة الحاسوب.

وهل يمكن الانتظار حتى تحل اللغة الرقمية محل اللغة الأدمية.التعقيد الذي يغلف عالمنا الراهن، ساهم في جعل العالم عصياً على الفهم والتمثل، بل طال الحس المشترك الإنساني، وجعله في حال من التراجع والذبول والترقب والحيرة.وتحول الكائن الإنساني من فاعل عقلي منطقي، إلى كائن مجرد يتركز دوره في المزيد من الاستجابة الخاملة، حيث الاستهلاك السلبي، والذي لا يحتمل سوى معاني الاغتراب والتشظي.

جاءت نظرية الكوانتم لتضع معطى جديداً للإدراك الإنساني، فإذا استقر الفهم الإنساني على أن الطبيعة تقوم على الذرات المادية.فإن المعطى الذي قدمته هذه النظرية، إنما قامت على رسمة توزيعية، قوامها أن العالم الذي ندركه ونعيشه، إنما يقوم على أوتار بالغة التناهي من الصغر، لا تصل إليها المدركات الحسية.وأن الشعور بهذا العالم المعاش، إنما يحتاج إلى فعالية التأويل، من خلال الخبرة والحس المشترك.

فلسفة الكوانتم تختصر مسار العلاقة بين الإنسان والعلم والفلسفة، عن طريق المنطق الرياضي، ذلك الذي يمثل أداة التعبير لا عن الداخل الإنساني، بقدر ما يكون التوجيه نحو التقصي في الطبيعة.ومن هذا لم يتردد عالم الفيزياء النظرية رولان أومنيس، من اقتراح يقوم على جعل الرياضيات بوصفها التعويض المنطقي عن الحس المشترك، لما تقوم عليه من وضوح وانضباط ودقة وتعبير عن العلاقات التي تسود الكون، وليس الطبيعة فقط.لكن المنطق الرياضي يبقى مستنداً إلى التجريد، فما قدمه آينشتاين في نظريته النسبية، إنما استند إلى فرضيات، عبر عنها من خلال المنطق الرياضي حين عجز الوصف الواقعي للعلاقة القائمة بين الزمان والمكان والطاقة.كذلك الحال بالنسبة لنظرية الكوانتم، تلك التي تقوم فرضياتها على الأوتار، التي لا يمكن أن يتم إثباتها واقعياً، بل أنها تستعصي على الوصف والتحديد.لتبقى تدور في فلك الحدس.

العقلي والروحي:

تقوم فلسفة الكوانتم على نقل وظيفة العقل من المراقبة إلى المشاركة.ومن هذا فقدت الطبيعة طريقة حضورها الصافي والنقي، بعد أن غدت عرضة لتلقي فعالية القياس عليها، ولم تعد (شيئاً في ذاته) على حد التعبير الكانطي.وأوغلت هذه النظرية في تماسها مع موضوعة الطبيعة، عندما الأوتار Strings، بمثابة المكون العقلي النابع من طريقة تعطينا مع الواقع.وإذا كلن العلم الكوانتومي يسعى إلى إعادة إحياء المنهج الأرسطي المستند إلى الملاحظة سعياً إلى التعميم.فإن المفارق

الموضوعي يبقى يشير إلى فاصلة لافتة، فالمنهج الأرسطي، إنما يقوم على التجربة المباشرة، فيما يقوم المنهج الكوانتومي على الحدسي بالغ التجريد.باعتبار أن الإلكترون لا يقوم على العلاقة المكانية، بقدر ما هو مجال موجي، لا يمكن التعبير عنه، إلا من خلال الرياضيات.وهكذا تم تعزيز الاتجاه اللامادي الذي راح يشير إلى أن المادة ما هي إلا نتاج العقل.حيث التعزيز للجانب الروحي– اللاديني، ذي المنحى الذي يتخذ من مذهب (وحدة الوجود)، منطلقاً نظرياً له، والذي تضرب جذوره في الثقافة الفرعونية والإغريقية.

فلسفة الإشراق:

كانت طبيعة فلسفة الإشراق مثار جدل لفترة طويلة.فمنذ بدايات القرن الثالث عشر أي بعد عام (1288) كتب شمس الدين الشهرزوري: إن فلسفة الإشراق هي فلسفة الفيض وهي تستند على الكشف أو هي فلسفة المشرقيين الفرس كما تسمى ويضيف موضحاً أنها تعدل نفس الشيء منذ أن كانت فلسفتهم تعتمد على الكشف والذوق ولذلك فهي مرتبطة بالإشراق والذي هو تجل لأنوار العقل في مبادئه الأولية وانبثاقها من الأرواح الصافية عند تحررها من مسألة الجسمانية.

اعتمد الفرس في فلسفتهم على الحدس والكشف وقد فعل الفلاسفة اليونانيون نفس الشيء بإستثناء أرسطو ومدرسته والذي اعتمد الفكر والقياس المنطقي.

استطاع الشهرزوري أن يحيط بكلاً من الميزات الأساسية لفلسفة الإشراق ومعظم النقاشات المهمة التي تتصل بطبيعتها.

فلسفة السهروردي تختلف عن سابقتها الإسلامية كفلسفة ابن سينا في إعطاء مبدأ طريق المعرفة لما هو فوري وحدس آني حيث يلعب الحدس دوراً أساسياً على كل من المستوى الأولي للإحساس وفي شكل المعرفة الصوفية المباشرة للموجودات المتعالية والتي دعاها السهروردي في كتابه ب(الأنوار العقلية).

تقف فلسفته غالباً على الضد بشكل حاد دائماً فيما يبدو فهي متحركة ومدينة إلى فلسفة ما قبل الأرسطوطاليسية خصوصاً أفلاطون وكالأفلاطونية المحدثة في أيام الإمبراطورية الرومانية فانه قد اعترف إن هذه الحكمة قد شرحت بشكل عام بصيغة رمزية في الحكمة القديمة للأمم الأخرى وخصوصاً المصريين القدماء كما تتمثل في هرمس (المثلث العظمة) والحكمة الفارسية القديمة والملوك الحكماء.

الجدل المتصور عادة في تلك الفترة يتمثل بالضبط في تلك الدرجة التي يجب أن ترى فيها فلسفة السهروردي كفلسفة فارسية وإذا نظرنا إلى الأمر بطريقة أخرى يتمثل هذا الجدل في ما إذا كانت فلسفة السهروردي يجب إن ترى كنظام فلسفي متكامل بالدرجة الأولى أو هي مجرد روحانية وعرفان.

يميز السهروردي نفسه فترتين في تفكيره الفلسفي مقسومة بحلم أرسطو المبسوط في المبدأ الأساسي للمعرفة بالوجود ويقبوله بحقيقة الأشكال الأفلاطونية وهناك الأعمال التي كتبت في زمن ما قبل العقيدة الأرسطية وهناك الأعمال الأخيرة التي عكست أفكاره الاشراقية ولأغراضنا (في هذا البحث) تقسم أعمال السهروردي إلى أربعة أقسام وهذا النظام مستوحى من تحليل مؤلفاته والمعطى في مقدمة حكمة الإشراق وهي كالتالي:

1. كتب السهروردي العديد من المؤلفات السابقة لتطوره الفلسفي وهي كما يبدوا كانت على شكل تمارين.
2. المؤلفات الفارسية والعربية الصوفية حيث كتب العديد من الأعمال التي تعالج موضوع التصوف وأفضل ما معروف هو القصص الرمزية المكتوبة بالنثر الفارسي وهناك الأدعية أيضاً.
3. مؤلفات الشباب الأرسطية وهي ثلاثة أعمال وسيطة وموجزة لعمله الفلسفي الكبير وهي (التلويحات) و(المقاومات) و(المشارع والمطارحات) وقد كتبت هذه المؤلفات باسلوب ابن سينا التقليدي لكنها تنتقد الأرسطية في عدة نقاط.

4. حكمة الإشراق.

العلاقات المتبادلة بين هذه المؤلفات كانت موضوعاً للجدل والتي عكست تفسيرات مختلفة عن طبيعة مشروع السهروردي الفلسفي وبين الباحثين الغربيين هناك نظرتان رئيسيتان:

أولاً: رأي المستشرق الفرنسي الكبير هنري كوربان والذي يرى مشروع السهروردي الفلسفي ك(تصوف شرقي) ولذلك فالأعمال الأرسطية (المشائية)كانت كلها مرحلة انتقالية صافية في تفكيره.

خلال المؤلفات الفلسفية تبرز حكمة الإشراق وحدها كتمثيل لفكر السهروردي الناضج. المهم في ذلك المؤلف هو ميتافيزيقيا الضوء والظلام وبشكل عام العناصر المثيولوجية في فكر السهروردي وفوق ذلك فان القصص الرمزية والمؤلفات الصوفية تعتبر مثلا للمرحلة النهائية والعليا في فكره.

معرفة السهروردي الأولى للثقافة كان عبر إيران القديمة:

إن تفسير كوربان ذا جذور ليست حديثة وهذه الجذور موجودة في الزرادشتية الشرقية لفلسفة الإشراق الهندية(mughal)لذلك فإن تفسير كوربان الآنف الذكر قد شرح ليس في دراساته حول السهروردي فحسب بل في ترجماته أيضاًوكذلك في إضافاته النقدية لأعمال السهروردي فتصوراته المستخدمة لكلمات مثل (تصوف) و(مشرقي) يعكس البؤرة الأسطورية الأساسية لتفسيرات كوربان.

ترجمته لفلسفة الإشراق تجاهلت المنطق وطبعاته الثلاث للمؤلفات الارسطية (المشائية) (أو ربما كان من الأفضل القول . ضد الارسطية) حذف منها المنطق والطبيعة وتحتوي على أقسام الميتافيزيقيا فقط.

طرق كهذي تقلل حتماً من السمات الفلسفية لفكر السهروردي.

الآخرون — ونحن منهم— نرى أن منهج السهروردي هو منهج فلسفي بالدرجة الأساسية ونعتبر مؤلفات النضج الأرسطية (المشائية) كجزء من نفس المنهج الفلسفي كحكمة الإشراق.

في مثل هذا التفسير فان نقد السهروردي المنطقي والميتافيزيقي للأرسطية (المشائية) مركزي لمشروعه الفلسفي حيث يقدم السهروردي ماهو فلسفي بالدرجة الأولى مع إعطاء مكان لاستعمال الرمز والخبرة الصوفية وهكذا فإنه يفسر ويقيم بمصطلحات فلسفية.

إن مجموعة النصوص في فلسفة الإشراق تقدم بالطريقة التالية:

التلويحات، المقاومات، المشارع والمطارحات وفي النهاية أفضل ما عرف والذي يحمل إسما لنظام جديد كعنوانه (فلسفة الإشراق) وبنفس الطريقة كذلك هي ضرورة دراسة كل جزء من كل نص (المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا) لإكمال فهم فلسفة الإشراق وهذا ما يعززه الشهرزوري في تعليقه الإشراقي الشامل في (شرح حكمة الإشراق).

المؤلفات الرمزية، كما لو كانت أدبية، تبدو كأعمال ليست مركزية أساساً لفلسفة الإشراق.

هذا المدخل إلى أعمال السهروردي والذي تبدو فيه معظم المؤلفات الارسطية (المشائية) وفلسفة الإشراق كمجموعات مستقلة متماسكة يصدقها أمثلة من التقاليد الفلسفية الإيرانية المتأخرة وهي تناقش دائماً استعمال السهروردي لمصطلح ابن سينا التقليدي وتأخذه كمدخل للإفتراق وهي بالضبط تلك النقاط التي يهاجم فيها السهروردي ابن سينا والفلسفة الإسلامية التي سبقته مثل: أسبقية الماهية، الأشكال الأفلاطونية، مصطلح الوجود، رفض التعريف الأرسطوطاليسي وما يتعلق بها.

في مصطلحات فلسفة الإشراق فان تلك القضايا المأخوذة من جزء المنطق و(فلسفة المنطق) هي التي مال كوربان وأتباعه إلى إهمالها.

أشار السهروردي إلى فلسفة المنطق وهي جزء من مصدرين للفلسفة المثالية بمصطلحات مثل: الحكمة البحثية, طريق المشائين ومذهب المشائين أما الجزء الآخر فهو (فلسفة الحدس) والذي له الأولوية في تأسيس مباديء الفلسفة والمصطلحات المستعملة لها مثل: ذوق, الحكمة الذوقية, العلم ألحضوري وعلم الشهود كلها تشير إلى فلسفة الحدس لكنها تختلف حين تستخدم في سياق تقني.

هذا التميز وضع من قبل أرسطو في التحليلات المتأخرة حيث يعطي الأولوية (للقياسات الأساسية المعروفة والمسموح بها) في العلم.

تفسر فلسفة الحدس في اغلب الأحيان (كتجربة صوفية) واتحاد فلسفة المنطق والحدس في نظام موحد الذي هو– فلسفة الإشراق – كان إنجاز السهروردي الرئيسي في عيون مؤرخي القرون الوسطى والشارحين للنصوص الاشراقية.

قضية فلسفة الإشراق ستلخص لاحقاً لكن من المناسب أولا أن نورد شيئاً حول العقائد الأساسية المميزة للسهروردي ومدرسته.

أولاً: عقيدة المعرفة بالوجود: يشدد السهروردي على إن كل معرفة تستلزم مصدراً مباشراً ما وهي مقابلة لا تتوسط بين العارف والمعرف وبصورة عامة فهو قد رفض الآليات الوسيطة كطرق لشرح المصادر المتنوعة للمعرفة وفي اقل تقدير فان ذلك قد استلزم رفض نظريات التخارج والتداخل للتصور وما يشابهها من نظريات لتوضيح الأحاسيس الأخرى أما على مستوى المنطق فهو قد رفض التعريف الارسطي الأساسي بإثباته أن جوهر(الأشياء) ممكن أن يدرك من خلال المعرفة المباشرة.

وفي أعلى تقدير كان الحدس يعرف بنفس الطريقة التي تعرف بها الموجودات ما فوق الحسية.المعرفة بالوجود تستحضر أيضاً لحل صعوبة التصورات الأرسطية (المشائية) للمعرفة الإلهية للأجزاء.

ثانياً: عقيدة أسبقية الماهية: يبدو أن السهروردي نفسه لم يستعمل هذا المصطلح وآخر ترجمة صنفت وجوده لك (أسبقية الماهية) بالتناقض مع زعم ملاً صدراً (لأسبقية الوجود) هذه القضية تظهر من تقسيم ابن سينا المشهور للماهية ووجود الشيء الحقيقي.

برهن السهروردي أن وجود التصنيف الذهني الصحيح لا يتضمن الوجود الحقيقي المطابق له في الأشياء المادية وبكلمة أخرى فأن المفاهيم الميتافيزيقية كالوجود، الضرورة، الوحدة....الخ كانت مجرد اعتبارات عقلية والموجودات الفردية المادية فقط هي الموجودات الحقيقية.

يبدوا من الواضح في الختام أن السهروردي نفسه يرى أن السؤال حول الأشكال الأفلاطونية قد أصبح هو القضية التي توحده وقدماء الفلاسفة ضد الارسطية (المشائية) ولذلك فانه يرى أن هذه الأشكال ليست كينونات معرفية لكنها تفسير ميتافيزيقي للنظام في الكون فهو يستنبط هذه القضية بمصطلحات عديدة من خلال أفكار روحية.

المشاؤون والذي يعني بهم ابن سينا بشكل رئيسي قد قبلوا تسلسل عشرة من هذه الأشكال لكن الاشراقيين يؤمنون بأن هناك الكثير من هذه الأشكال والكثير منها متساوية بالمنزلة لكنها مختلفة بالنوع.

تاريخ المدرسة الاشراقية: إن أي تاريخ شامل لمدرسة الإشراق لم يكتب لحد الآن ما عدا السنوات القليلة التي مكث السهروردي فيها في حلب. فالمدرسة لم توجد كشيء منظم أو مجموعة مؤسسة بالمقارنة مع الفيثاغورثيين أو الأفلاطونيين الأوائل أو فلاسفة الإسلام.

يؤكد السهروردي في حكمة الإشراق على أن الفهم الملائم لفلسفته يعتمد على القائم بالكتاب أي خليفة السهروردي ومفسره ذلك أنه يجب أن يكون هناك شخص مضمر في مذهبه.

يعلق الشهرزوري على ذلك قائلاً إن رحلات السهروردي كانت بدافع البحث عن مثل هذا النظير الثقافي ولم يجده حيث تفرق تلاميذ السهروردي بمقتله ويبدو أننا لم نعثر على أسم أي واحد منهم.

انتشرت كتب السهروردي بصورة واسعة بعد مقتله لكنها غير مصحوبة بشرح سوى تفسير شفوي تقليدي.

أول مدافع بارز عن فلسفة السهروردي كان الشهرزوري الذي اشتهر في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي وكما يبدو فانه كان مؤلفاً للعديد من الأعمال المقروءة بشكل واسع.

لقد بقي الشهرزوري شخصية غامضة نوعاً ما وعلى العكس من بعض التواريخ فهو لم يكن بالتأكيد تلميذاً مباشرا للسهروردي ولم يكن قد تعلم بواسطة أحد من تلاميذه لكن يبدو من الواضح في مقدمة تعليقه على فلسفة الإشراق أن معرفته بالسهروردي كانت عن طريق الكتب (القراءة).

عرف الشهرزوري جيدا من خلال ثلاثة مؤلفات والتي قرأت بصورة واسعة لكنها لم تطبع (لحد الآن) وهي: الموسوعة الفلسفية المسماة (الشجرة الإلهية) وقاموس السيرة الذاتية للفلاسفة القدماء والإسلاميين على ضوء المباديء الاشراقية المسمى ب(نزهة الأرواح) وكذلك تعليقه على فلسفة الإشراق.

تعليق الشهرزوي على فلسفة الإشراق كان الأساس لتعليق قطب الدين الشيرازي العالم المعروف والذي كان تلميذا لنصير الدين الطوسي.

حيث أن تفسيره قد ضم وحل محل تفسير الشهرزوري وأصبح الواسطة التي من خلالها أصبحت الفلسفة الاشراقية مفهومة لدى الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين.

تأثير السهروردي كان واضحاً في موسوعة قطب الدين الفلسفية بالفارسية والمسماة (درة التاج).

الشارح المبكر الآخر لفلسفة الإشراق كان اليهودي المتحول إلى الإسلام أبن كمونه حيث كان كتابه (الجديد في الحكمة) جزء من الفلسفة الاشراقية والذي كتب شرحاً على مؤلفات أخرى للسهروردي كالتلويحات.

في القرنين التاليين كان هناك فراغ فلسفي على الرغم من الشروحات التي كتبت حول مؤلفات السهروردي بواسطة غياث الدين دشتكي وجلال الدين الدواني.

في حوالي بداية القرن السادس عشر الميلادي لم يعرف إلا القليل حول فلسفة تلك الفترة لكن الإحياء الرئيسي لفلسفة الإشراق كان مقترناً بما تسمى ب(مدرسة أصفهان) في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر والذي رافقه الرغبة في إحياء العلم الزرادشتي في الهند في نفس الفترة.

لقد برز الإهتمام بالسهروردي من قبل طلاب مدرسة أصفهان والذي كان اهتماما فلسفياً كبيراً. لقد كان الداعية العظيم لأفكار السهروردي هو المير داماد (1040 هجرية 1631 ميلادية) حيث اعتبر تلميذه ملا صدرا (صدر المتألهين) من أهم الفلاسفة الإسلاميين في الفترة التي تلت حيث أنه انفرد عن المير داماد والتقاليد الاشراقية ببعض النقاط الهامة واهم قضية كانت هي الحقيقة وأسبقية الوجود بينما اعتبر السهروردي وأتباعه الوجود اعتبارياً (وجود سببي) ينتج بنشاط

العقل لكن ملا صدرا اعتبر أن هناك نوعاً عميقاً من الوجود لم يطبقه السهروردي في نقده لابن سينا ولذلك فإنه من الطريف القول أنه في التقاليد الفلسفية الإيرانية أن هناك جناحان للتقاليد الاشراقية: الأول ظل وفياً للسهروردي في قضية أسبقية الماهية والآخر يقوده ملا صدرا والذي ينتقد السهروردي في عدة نقاط لكنهم ظلوا يعرفون عن أنفسهم بنفس المصطلحات للقضايا التي وضعها السهروردي من قبل.

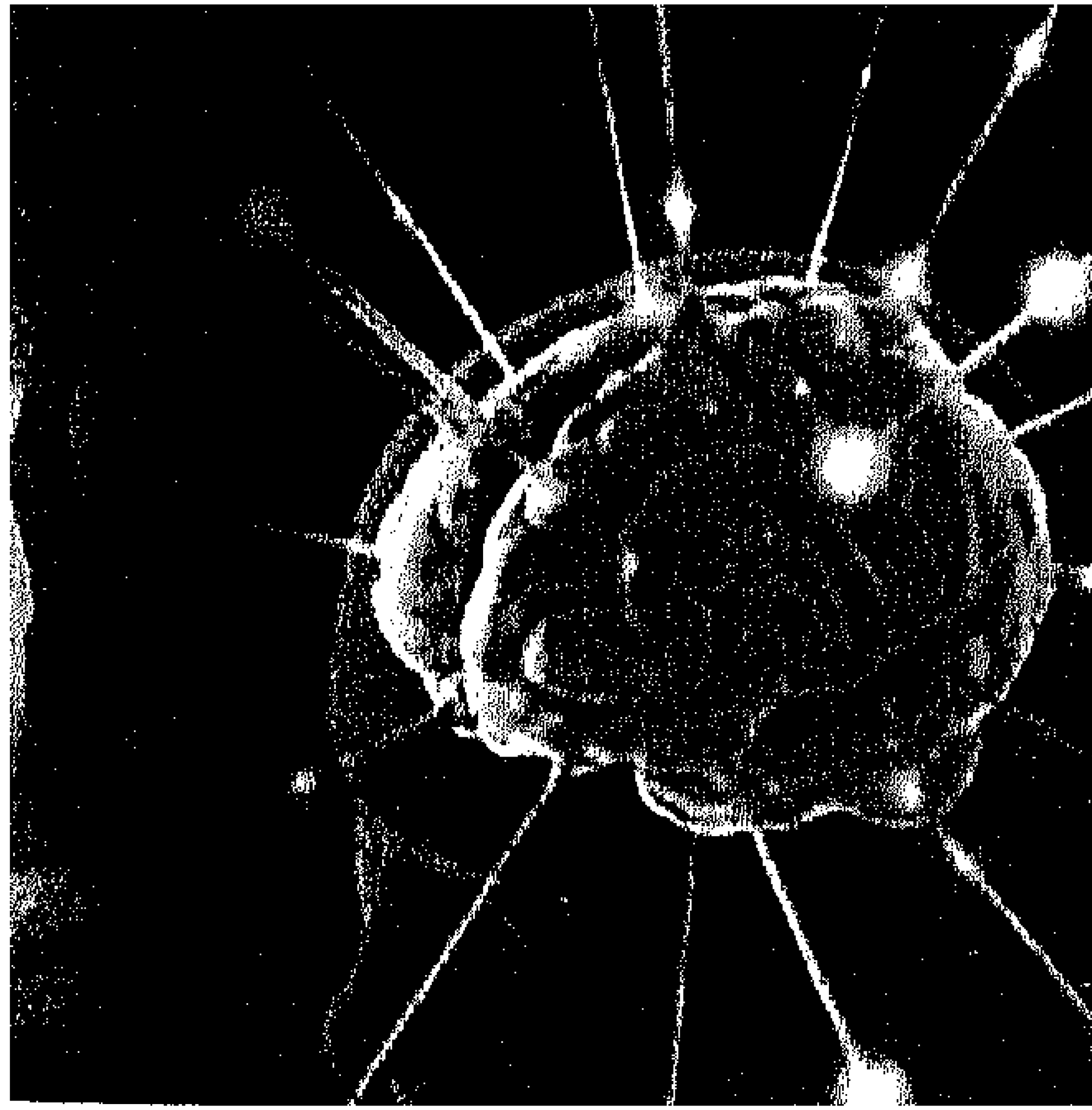
ومنذ ملا صدرا انقسم الفلاسفة الإيرانيون بشكل كبير بين مؤيدين ل ملا صدرا وبين رافضين لنقد ملا صدرا للسهروردي مع رجحان كفة المؤيدين عموماً حيث تجد كلاً المدرستين في إيران إلى يومنا هذا.

مازالت فلسفة الإشراق تدرس في الأكاديميات اللاهوتية في الهند. لقد ألهمت السمات الميثيولوجية لكتابات السهروردي مجموعة من المثقفين الفرس والذين يقودهم الكاهن الزرادشتي أدهر كيوان.

بالنسبة لهم فان السهروردي بتلميحاته لعقيدة النور والظلام التي استمدها من الفرس القدماء قد كسب احتراماً ثقافياً للحكمة الزرادشتية والذي بدا في نتاجات هذه المدرسة ك(الدساتير) و(دابستان المذهب) والتعبير الفلسفي الأكبر عن المدرسة الهندية يوجد في تعليق (هراوي) الفارسي على فلسفة الإشراق أما في الأجزاء الغربية من العالم الإسلامي على الرغم من تلخيص أجزاء من فلسفة الإشراق موجودة في خزانة الوزير لسان الدين ابن الخطيب (776 هجرية 1375 ميلادي) وأما في فلسفة القرون الوسطى الأوربية فلم يكن لها تأثير على الإطلاق.

الفصل السادس

رحلة إلى باطن العقل



الفصل السادس
رحلة إلى باطن العقل

بحث في الجدل المفتعل بين العقل والنقل:

قد نشأت على مدى العصور فلسفات كثيرة تناولت شأن العقل فمنها من قام بإعطائه السلطة المطلقة، ومنها ما عطل العقل في فهم الحياة، وجاء الإسلام الذي أعطى العقل أهمية واضحة، فهو الأساس في فهم النقل ولا تعارض بينه وبين العقل، فلولا العقل لما فُهِمَت النصوص، ولما استنبطت الأحكام، ولكن تأثر الكثير من المفكرين المسلمين ببعض هذه الفلسفات التي تفاعلت مع الإرث الفلسفي اليوناني وذلك في عصور الرفاهية الفقهية والانفتاح العلمي والثقافي وترجمة العلوم والثقافات الشرقية والغربية، فظهرت فرق كلامية عديدة تقوم على أساس تغليب العقل في الأحكام الشرعية مُخَالفةً بذلك نقلاً صريحاً، أو رداً لحديثٍ شريف لعدم موافقته العقل.

ومن خلال هذا البحث سنجري استقراءاً للفلسفات التي تأثر بها أهل العقل والمنطق، في جعل العقل مصدراً من مصادر التشريع، والبحث في ماهية الجدل الدائر بين العقل والنقل، والبحث في مسألة من يتكلم في الدين من غير أهله بدعوى العقلانية.

الأمر الذي دعاني إلى إجراء هذا البحث خصوصاً ما يجري على ألسنة كثير من العوام عند ورود مسألة شرعية والحكم فيها، يخضعون الأحكام إلى العقل وكأن العقل لدى كل شخص أصبح مرجعاً في الحلال والحرام، أو عند ورود حديث ما فقد يسرع أحدهم في الحكم على ضعفه، بقوله ليس من المعقول أن يكون هذا من كلام رسول الله ﷺ، أو تراه يفسر آية من كتاب الله أو يؤلها في عقله.

فضلاً عن أهل الكلام والعقلانيين الذين نصبوا العقل في كل مسألة وحكّموه فيها بلا علم ولا دراية.

المبحث الأول: العقل في اللغة العربية:

لكي نفهم معنى العقل يجب أن نعرف معنى هذه الكلمة في اللغة العربية وما المقصود بها، حيث أن الموضوع الجدلي بين العقل والنقل من أثاره ينطلق العربية قال الله تعالى: (إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [سورة يوسف:2].

فهذا ديننا الحنيف قد نزل على النبي العربي محمد عليه الصلاة والسلام واضحاً جلياً للأفهام والعقول، قال الله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [سورة إبراهيم:4].

ولذلك سنسرد بعض ما ورد من معاني للعقل في المعاجم العربية:

قال ابن منظور (630هـ/711 هـ) في "لسان العرب" "العَقْلُ الحِجْر والنُّهى ضِدُّ الحُمْق والجمع عُقولٌ" وقال ابن الأنباري "رَجُل عاقِلٌ وهو الجامع لأَمره"، "وقيل العاقِلُ الذي يَحْبِس نفسه ويَرُدُّها عن هَواها أُخِذَ من قولهم قد اعْتُقِل لِسانُه إِذا حُبِسَ ومُنِع الكلامَ".

والعَقْلُ التَّثَبُّت في الأُمور والعَقْلُ القَلْبُ والقَلْبُ العَقْلُ وسُمِّي العَقْلُ عَقْلاً لأَنه يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّط في المَهالِك أَي يَحْبِسه وقيل العَقْلُ هو التمييز الذي به يتميز الإِنسان من سائر الحيوان".

ويخبرنا الفيروز أبادي (729هـ/816 هـ) في القاموس المحيط عن عقل صاحبه لكلمة العقل فيقول أن العَقْلُ:

"العِلْمُ بصفاتِ الأشْياءِ من حُسْنِها وقُبْحِها وكمَالِها ونُقْصانِها أو العِلْم بخَيْرِ الخَيْرَيْنِ وشَرِّ الشَّرَّيْن أو مُطْلَقٌ لأُمورٍ أو لقُوَّةٍ بها يكونُ التمييزُ بين القُبْحِ والحُسْنِ ولِمَعانٍ مُجْتَمِعةٍ في الذِّهْنِ يكونُ بمُقَدِّماتٍ يَسْتَتِبُّ بها الأغْراضُ والمصالِحُ ولِهَيْئَةٍ مَحْمودةٍ للإنْسانِ في حَرَكاتِه وكَلامِه.

جاء في تاج العروس لمرتضى الزبيدي المتوفى 1205 هـ:

العقل: "العِلم وعليه اقتصرَ كثيرون، وفي العُباب: العَقْل: الحِجْرُ والنُّهْيَة ومثلُه في الصِّحاح وفي المُحكَم العَقْل: ضِدُّ الحُمق أو هو العِلمُ بصفاتِ الأشياءِ من حُسنِها وقُبحِها وكمالِها ونُقصانِها أو هو العِلمُ بخيرِ الخَيرَيْن وشَرُّ الشَّرَّيْن أو مُطلَقٌ لأمورٍ أو لقُوَّةٍ بها يكون التَّمييزُ بين القُبحِ والحُسنِ ولِمَعانٍ مُجتمِعةٍ في الذِّهْنِ يكون بمُقَدِّماتٍ يستَتِبُّ بها الأغْراضُ والمَصالِح ولِهَيئَةٍ مَحْمُودةٍ للإنسانِ في حَرَكَاتِه وكَلامِه".

نظريات الفلاسفة والعلماء في ماهية العقل:

النظريات التي تبحث في العقل، ما هو؟ وكيف يعمل؟ تعود تاريخياً إلى عهود أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة الإغريق، والعديد من المدارس الفلسفية الشرقية في الهند، وبالتالي تأثر الفلاسفة العرب بالجذور التاريخية لمسألة العقل التي غدت واضحة في كتاباتهم حتى نشأت مدراس فلسفية تعرف بأسماء أعلامها.

بدايةً وجدت هذه النظريات جذورها في اللاهوت والفكر الديني عموماً قبل تكون النظريات العلمية، وركزت على العلاقة بين العقل، والروح (أو الجوهر الإلهي المفترض للذات الإنسانية).

مصطلحات فلسفية:

يجب ان تعرف على بعض المصطلحات التي ترد في كلام أهل العقل والمنطق والفلسفة.

الإدراك: المعرفة في أوسع معانيها، ويشمل الإدراك الحسي، وإدراك المجرد والكليات. قال الجرجاني: "الإدراك هو حصول الصورة عند النفس الناطقة".

ويقسم الإدراك إلى:

1. الإدراك الباطني: وقوف الإنسان على إحساساته ومشاعره الداخلية.
2. إدراك ذهني: معرفة الكليات من حيث إنها متميز عن الجزئيات التي يصدق عليها ويقابل الإدراك الحسي.
3. إدراك واعي: درجة سامية من الإدراك والتصور، ويريد بها ليبنتز وعي الذات فهو إدراك واضح يصاحبه الشعور والالتفات إليه، ويفرق كانط بين الإدراك التجريبي وهو مجرد إدراك مصحوب بوعي وتفكير.

الوعي: إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكاً مباشراً، وهو أساس كل معرفه وله مراتب متفاوتة الوضوح، وبه تدرك الذات أنها تشعر وأنها تعرف ما تعرف.

وذهب هاملتون أنه ليس بيسير تعريف الوعي، لأننا إذا أدركنا بأنفسنا لا نستطيع أن ننقل وعينا إلى الآخرين.

العقل:

1. بوجه عام ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ.
2. يطلق على أسمى صور الذهنية بعامة، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة.
3. يردا به أيضاً المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلمية.

4. قُسِّم العقل منذ القديم إلى نظري: يُنَصَّب على الإدراك والمعرفة، وعملي: يُنَصَّب على الأخلاق وَالسلوك.
5. والعقل عند المدرسين خاصةً: ما يعين على التجريد واستخلاص المعاني الكلية، وهو وسيلة المعرفة فيدرك الجزئيات كما يدرك المعاني العامة.
6. والعقل السليم استعداد فطري لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل، وبه قال ديكارت.
7. العقل الفعَّال:

- وذهب أرسطو إلى أن هناك عقلاً بالفعل وعقلاً بالقوة فأحدهما فاعل وآخر منفعل ولا يستغني أحدهما عن الآخر.
- كما ذهب شرَّاحه المتأخرون إلى تسمية العقل بالفعل عقلاً فعالاً وأغدقوا عليه صفات تسمو به على عالم المادة وتبرؤه من الفناء.
- وذهب أيضاً فلاسفة الإسلام إلى عد العقل الفعال في نهاية سلسلة العقول الفلكية، قال الفارابي في (رسالة في العقل الفعال): "العقل الفعال صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً".

وعدَّه ابن سينا حلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

8. والعقل المنفعل: يراد به عند فلاسفة الإسلام والمدرسين العقل في تقبله الصورة الذهنية، وقد يسمى أيضاً العقل الهيولاني.

العلم:

1. بوجه عام: المعرفة وإدراك الشيء على ما هو عليه.
2. بوجه خاص: دراسات ذات موضوع محدد وطريقة ثابتة توصل إلى طائفة من المبادئ والقوانين، وينصب على القضايا الكلية والحقائق العامة المستمدة من الواقع والجزئيات.
3. العلم ضربان علم نظري محاول تفسير الظواهر وبيان القوانين التي تحكمها

كالطبيعة والرياضة، وعملي يرمي إلى تطبيق القوانين النظرية على الوقائع والحالات الجزئية.

الفلاسفة الإغريق:

هذا وقد قسم أفلاطون (347 ق.م – 427ق.م) النفس البشرية إلى ثلاثة أقسام، توجد عند الناس بأشكالٍ متباينة ودرجاتٍ متفاوتة:

1. الحكمة، ومركزها الرأس. وهي أعلى أقسام النفس مرتبة وأرقاها منزلة.
2. الشهوة، ومركزها البطن وهي أدنى مراتب النفس وأحطها.
3. الشجاعة، ومركزها القلب وهي تشغل الموقع الوسط بين الحكمة والشهوة.

ثم جاء الفيلسوف سقراط(399 ق.م – 470ق. م) ليطوّر نظرة تاليس إلى الإنسان، معلناً أن الجوهر الأول، أي النفس العاقلة أو الروح، هو جزء من العقل الكلي أو الروح الإلهية.

ونشأ في العصر الذهبي عند اليونان نزاع بين الفلسفة والدين وعرفت مجموعة من الفلاسفة عرفوا بالسفسطائيين وكانوا في مجموعهم يعدون من العوامل التي كان لها أعظم الأثر في تاريخ اليونان، فهم الذين اخترعوا لأوربا النحو والمنطق، وطبقوا التحليل على كل شيء، وأبوا أن يعظموا التقاليد المتواترة التي لا تؤيدها شواهد الحس أو منطق العقل، وكان لهم شأن كبير في الحركة العقلية التي حطمت آخر الأمر دين اليونان القديم عند طبقات الذهنيين.

وفي ذلك يقول أفلاطون: إن "الرأي السائد" في زمنه هو أن "العالم وكل ما فيه من حيوان ونبات... وجماد نشأ من علة تلقائية غير مدركة ولا عاقلة".

واشترك بعض الفلاسفة أنفسهم في مهاجمة السفسطائيين، فاتهمهم سقراط بأنهم يموهون الخطأ بزخرف المنطق ويقنعونه بقوة البلاغة، وكان يحتقرهم لأنهم يتقاضون من الناس أجوراً.

وكان سقراط يقول لقد دمَّر السوفسطائيون إيمان هؤلاء الشباب بآلهتهم، وحطموا القانون الخلقي الذي كان يعززه خوفهم من عقاب الآلهة لو قاموا بارتكاب ما يخالف رضاها، وأصبح من الواضح أن لا مانع من أن يسير الإنسان على هواه ويفعل ما يطيب له.

الفلاسفة المسلمين:

فكان لهم آراء مختلفة في العقل وماهيته:

فيقول يعقوب بن إسحاق الكندي (185 – 256 هـ / 805 – 873 م) "العقل: جوهر بسيط مُدرِكٌ للأشياء بحقائقها".

ويقول أبو النصر الفارابي (ولد عام 260 هـ/874 م) "العقل: ليس هو شيئاً غير التجارب. ومهما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتم عقلاً".

كان ابن رشد يفرق بين نوعين من الحقيقة – الدينية والفلسفية: "إن قضية من القضايا يمكن رفضها في الفلسفة إذا نظر إليها من ناحية العقل، ولكنها مع ذلك يمكن قبولها على أساس الإيمان".

و يقول ابن خلدون (المولود 1332م) في المقدمة: "إن أصناف النفوس البشرية على ثلاثة أصناف: صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية.

وصنف متوجة بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها.

وصنف مفطور على الإنسلاخ من البشرية جملة، جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة".

ويقول ابن سينا في عيون الحكمة: "فالشيء في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفساً ناطقة وله قوتان: إحداهما معدة نحو العمل وجهها إلى البدن وبها يميز ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل وما يحسن ويقبح من الأمور الجزئية – ويقال له العقل العملي ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات، والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهي".

النظريات الفلسفية الحديثة في الغرب:

فتعتبر العقل ظاهرة تتعلق بعلم النفس. وغالباً ما يستخدم هذا المصطلح بترادف مع مصطلح الوعي. السؤال: عن أي جزء أو أي صفة من الإنسان يساهم في تكوين العقل؟ لا يزال محل خلاف.

هناك البعض يرى أن الوظائف العليا فقط (التفكير والذاكرة بشكل خاص) وحدها هي التي تكون العقل. بينما الوظائف الأخرى مثل الحب والكره والفرح تكون غريزية وبالتالي لا تكون العقل

بينما يرفض آخرون هذا الطرح، ويرون أن الجوانب العقلانية والعاطفية من الشخصية الإنسانية لا يمكن فصلها بسهولة و إنها يجب أن تؤخذ كوحدة واحدة. في الاستعمال الشعبي الشائع، العقل، يخلط عادة مع التفكير. وعادة ما يكون "عقلك" حواراً داخلياً مع نفسك.....

ومع هذا تقدم الأسقف جورج بركلي G.Berkeley (1685 – 1753 م) فأنكر الوجود الحقيقي للمادة كجوهر مستقل، وهذا عن طريق نظرية حسية متطرفة في المعرفة ترهن الوجود بالإدراك الحسي له، وكل مالا يدرك لا وجود له، وكل شيء يدرك فقط داخل الذهن الإنساني كمحسوسات جزئية إذاً جميع معارفنا جزئية ولا وجود للكليات إنها مجرد (أسماء) تنطبق على جزئيات عدة.

قلة من فلاسفة اليوم يمتلكون هذه النظرية المتطرفة، ولكن فكرة أن العقل الإنساني هو جوهر، وهو أكثر علوا ورقيا من مجرد وظائف دماغية، لا تزال مقبولة بشكل واسع.

هوجمت آراء بيركلي من قبل توماس هنري هكسلي (عالم أحياء وتلميذ لداروين) عاش في القرن التاسع عشر الميلادي. حيث وافق هكسلي أن ظاهرة العقل مميزة في طبيعتها، ولكنه أصر أنها لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء علاقتها بالدماغ، ودعمت آراء هكسلي بالتقدم المستمر للمعارف الإحيائية عن وظائف الدماغ.

ولقد كان فرنسيس بيكون F.Bacon (1561 م – 1626م) الذي رفع الوصاية عن الإنسان عن طريق الثقة في الحواس وفي الطبيعة فكان أباً للتجريبية الحادة التي اقترن بها العلم الحديث في مراحله الأولى.

من خلال نقل المبدأ العلمي (قانون المعرفة العلمية) إلى أوروبا. التجربة أو الظاهرة+ المشاهدة + الاستنتاج العقلي = الحقيقة العلمية.

فنحن نشاهد التجربة، ونراقبها، ونعرف مقدماتها، ونتابع سيرها ونلاحظ نتائجها، ثم بالعقل نستنتج الحقيقة العلمية التي ربطت بين ما شاهدناه أولاً في مقدمات التجربة وبين ما شاهدناه ثانياً في نتائجها.

إن الدراسات الحديثة التي تبحث في مفهوم العقل، تربط بين دراسة الشبكات العصبية، وعلم النفس، علم الأحياء الخلوي والجزيئي، علم الاجتماع، تاريخ العلم، والألسنية.

يعتبر ديكارت R.Decartes(1596 – 1650م) العقل ليس فقط ملكة التفكير والحكم والاستدلال أو آلة منتجة للمعرفة ومحققة للمردودية بل هو فوق كونه كل ذلك جوهر روحي قائم بذاته مستقل عن غيره، فطري أولي بل هو أساس الوجود ككل "أنا أفكر إذن أنا موجود".

وأكد أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس يدرك البديهيات بالحدس أي بالإدراك الفوري المباشر فهو مصدر المعرفة ووسيلتها وخزانتها ويصل إلى الحقائق اليقينية.

أما وظيفته فليست فقط – كما ادعى اليونان – هي تأمل الكون والانبهار به بل هي معرفته والسيطرة عليه وامتلاكه وتسخيره لصالح الإنسان.

هاجم جون لوك (1632 – 1704م) القياس الأرسطي بطبيعة الحال وأشبعه تهكماً وسخريةً ورفض بقطع أ ادعاء بوجود أفكار مفطورة في العقل البشري ترتكز عليها المذاهب العقلية المقابلة للتجربة، وأكد أن العقل يولد صفحة بيضاء ثم تخطها المعطيات الحسية والتجربة.

أما وظيفة العقل فهي استعادة المعلومات الواردة عليه من الحواس والتفكير ثم المقارنة بينها والتأليف بين مختلف أجزائها لإنشاء أفكار مركبة جديدة...

أما وسيلته في ذلك فهي " قوة صورية محضة" لأنها لا تضيف شيئاً جديداً الى مادة الأفكار التي أتت الى العقل من الخارج عن طريق الحواس والتفكير.

يذهب إيمانويل كانط (1724 – 1804م) نظرية للمعرفة هي علامة فارقة في تاريخ الفلسفة وفي الوقت نفسه أقوى تمثيل لروح الفيزياء النيوتنية والعلم الحديث وتقوم على عنصرين هما العقل والحس فالمقولات العقلية تتلقى المدركات الحسية لتشكلها في صورة معرفة بعالم الظواهر، ويذهب إلى أن العقل وحده لا يكفي والتجربة وحدها لا تكفي لحصول المعرفة الحقة بل لا بد من المزاوجة بينهما وعبر عن هذا بقوله الشهير: "المقولات من دون المدركات الحسية خواء والمدركات الحسية من دون المقولات عمياء".

ومن هنا ارتأى كانط أن المعرفة تتحقق على ثلاث مستويات أو وفق ثلاث خطوات أو مراحل.. وهي الحساسية، الفهم، ثم العقل.

يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (1859 – 1941 م) ليس المخ والعقل شيئاً واحداً، صحيح أن الإدراك العقلي يعتمد على المخ وينحط معه، ولكن كما تعتمد الملابس على علاّقة تهوي معها إذا ما سقطت من مكانها، وبديهي أن ذلك لا يدل على أن الملابس والعلاّقة شي واحد، فالمخ مجموعة من التصورات وردود الأفعال أما الإدراك فهو تلك القوة التي تختار من بين تلك المجموعة ما تريد، المخ الذي يسير في تيار الإدراك، ولكن ليس الماء ومجراه شيء واحد، وإن يكن ذلك محدوداً بهذا، ولا بد أن يخضع لتعريجه والتوائه.

لقد هاجم برجسون العقل وأراد الأخذ بحكم البصيرة، وزعم أن العقل لا يدرك إلا حالات متقطعة من الحقيقة والحياة، وأنه عاجز على أن يدرك مافيهما كم تدفق وحركة واستمرار.

أما سيغموند فرويد (1856 م – 1939 م)و هو الذي طور نظرية العقل اللاواعي، والذي ذهب إلى أن العمليات العقلية التي يؤديها الأفراد بوعيهم تشكل جزءاً بسيطاً جداً من الفعالية العقلية التي تؤديها أدمغتهم.

وكانت الفرويدية، بمعنى ما إحياء للمذهب الجوهري للعقل، ولو تغطى بغطاء علمي. حيث لم ينكر فرويد بأي حال من الأحوال أن العقل كان وظيفة دماغية، لكنه كان يرى أن العقل كعقل كان يملك عقلاً خاصاً به (العقل اللاواعي)، لسنا واعين به، ولا يمكن التحكم به، كما لا يمكن الدخول إليه إلا عن طريق التحليل النفسي خاصة عبر تحليل الأحلام (حسب فرويد).

وبذلك نستنتج:

من استقراء أقوال الفلاسفة في مختلف العصور وفي مختلف البلدان وحتى لمختلف الديانات ليس هناك تصور واضح لماهية العقل وقدراته فالعقل مرتبط بالوعي والإدراك وهذا لا يأتي من فراغ وإنما يأتي بالتعلم والتجربة والمشاهدة، باعتباره وظيفة دماغية، وغير ذلك فقد يتأثر بما يحب ويكره الإنسان أي يتأثر بالهوى. فبنظر العقلانيين ما وافق العقل فهو عقلاني وما لم يوافقه فهو غير منطقي وغير عقلاني، فهل لهذا العقل عند من يدعي العقلانية مقياس ثابت يُعتدُّ به في قبول شيء أو رفضه يلزم الناس به وبأحكامه؟ الجواب سيتم استخلاصه من بقية البحث بإذن الله تعالى، وهو طبعاً.........لا.

بالرغم من أن المحاكمة العقلية يجب أن تنشأ عن دراية وتفكر، ولكن هناك كثير من المسائل غيبية وغير مدركه حسياً ولا عقلياً وعلى هذا إنْ نقضها العقلانيون في هذه الحالة فإن نقض وجود العقل لديهم من أقرب ما سيتم نقضه لعدم إدراكه حسيا أو مادياً أو حتى الأرواح التي تسري في أجسادهم، وبالتالي فإن هذه نظرية تالفة، خاصة مع تفسير الكثير من الظواهر الكونية والآيات الربانية التي كان الإنسان يجهلها، أو حتى أنه لا يعقلها أصلاً، أو أنه كان لا يؤمن بها، وظهور النواحي الإعجازية في الآيات الكونية، والتي قد تم تأويلها تأويلات غريبة من قبل بعض الفرق الكلامية، وذلك لعدم التسليم بورودها في القرآن الكريم كما هي، وعدم توفير الوسيلة العلمية لإيضاح المقصود منها.

نظرة الإسلام للعقل:

إن الله عز وجل أعلى مكانة العقل لدى الإنسان ومن أفضل مواهب الله لعباده العقل، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [سورة الإسراء:70]

يقول أبو حاتم البستي (المشهور بابن حبان) في الروضة: "العقل نوعان مطبوع ومسموع فالمطبوع منهما كالأرض والمسموع كالبذر والماء ولا سبيل للعقل المطبوع أن يخلص له عمل محصول دون أن يرد عليه العقل المسموع فينبهه من رقدته ويطلقه من مكامنه يستخرج البذر والماء ما في قعور الأرض من كثرة الربيع. فالعقل الطبيعي من باطن الإنسان بموضع عروق الشجرة من الأرض والعقل المسموع من ظاهره كتدلي ثمرة الشجرة من فروعها.

رأيت العقل نوعين فمطبوع ومسموع

ولا ينفع المسموع إذا لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

والعقل جزء من الشرع، فكما أنه لا عقل – كامل – بلا شرع، قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملك:10]. ولا شرع – كامل– بلا عقل، فالشرع هو كل ماورد في كتاب الله وصح من سنة رسوله ﷺ.

كما يقول أبو الحسن الأشعري (270 هـ– 324هـ): "البلوغ هو تكامل العقل، والعقل عندهم هو العلم، وإنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع به عمّا لا يمنع المجنون نفسه عنه، وإن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله عقالاً لأنه يُمنَع به".

فأنظر لولا العقل لما كان هناك تكليف لصاحبه، وهذا العقل هو الذي من خلاله يتم دراسة النصوص والنقول وفهمها لإستنباط الأحكام الشرعية والاستدلال بكل دليل في مكانه، فما غاب عن العقل من فهم نصٍّ في قرآن أو صحيح سنة فيسلِّم به المؤمن، قال الله تعالى:﴿ وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَن يُؤْمِن بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ [سورة الجن:13].

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [سورة الأحزاب:36].

فالعقل يساعد على فهم الشرع، لا كما يظن الناس أن الأحكام الشرعية قد تنعقد من عقولهم وأفهامهم، وكما جاء في الحديث الشريف عن علي ﷺ قال: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه".

[صححه الألباني: انظر الحديث رقم (525) مشكاة المصابيح].

فهل الإيمان بالشرع والتسليم به هو كسر للعقل وتحجيم لقدرته كما يدعي العقلانيين؟ لا، وهذا ما سيتم استدراكه لاحقاً.

ولقد كان السلف يقولون إن العقل عقلان غريزي ومكتسب. فالغريزي هو ما نسميه بالمقدرات العقلية من فهم وإدراك وفقه واتساق في الكلام وحسن تصرف، وهذا العقل الغريزي هذا هو مناط التكليف، فمن لا عقل له لا يكلف، ومن فقد بعض مقدراته العقلية فإنما يكلف بحسب ما بقي له منها.

يقول أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي رحمه الله في كتابه "تلبيس ابليس": " فإن أعظم النعم على الإنسان العقل لأنه الآلة في معرفة الإله سبحانه والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل وأنزلت الكتب فمثال الشرع الشمس ومثال العقل العين فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس ولما ثبت عند العقل أقوال الأنبياء الصادقة بدلائل المعجزات الخارقة سلم إليهم واعتمد فيما يخفى عنه عليهم".

وظائف العقل:

وللعقل في القرآن معانٍ ووظائف بحسب نوع المعقول– أي نوع الشيء المراد عقله وفهمه– ومن هذه المعاني:

أولاً: فهم الكلام:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف: 2].

فبين أن السبب في جعله عربياً هو أن يفهمه ويعقله أولئك المتحدثون بهذه اللغة.

قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً﴾ [سورة مريم:97].

ثانياً: فهم الحجج والبراهين:

قال الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة:259].

ثالثاً: موافقة القول للعمل:

قال الله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 44].

قال الله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة الصف:3].

رابعاً: المفاضلة بين ما هو نافع وماهو ضار:

قال الله تعالى: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾[الحج:13].

قال الله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنْفَعُهُمْ وَلا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيراً﴾ [سورة الفرقان:55].

خامساً: التضحية بالمصلحة القليلة العاجلة من أجل مصلحة كبيرة آجلة:

قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ [سورة البقرة:86].

قال الله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنعام:32].

سادساً: استخلاص العبر من الحوادث التاريخية:

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: 35] يشير سبحانه وتعالى هنا إلى قرى قوم لوط .

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق:37].

سابعاً : فهم دلالات الآيات الكونية:

قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل:12].

قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الروم:24].

ثامناً: حسن معاملة الناس:

قال الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل: 125]

المبحث الثاني: لماذا يفتعل الجدل مابين العقل والنص؟

في شريعتنا الغراء أمور جلية وأمور غيبية ومن لوازم الدين ومحكماته إيماننا بالغيب وكما جاء في الحديث الشريف: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره" [صححه الألباني: انظر حديث رقم (2797) في صحيح الجامع].

فالجدل المفتعل مابين النص والعقل لا يصل إليه إلا من نقص إيمانه أما المسلم المحصن فإن العقل والنص لا يتقاطعان بل يسيران بشكل متوازي لا ينفكان عن بعضهما.

لقد ظن الإنسان نتيجة التقدم العلمي المذهل أنه قادر على كل شيء حيث أصبح هنالك من يدعو للتمرد على شريعة الله وعلى منهج الأنبياء والرسل بحجة أن في الانقياد لمنهج الأنبياء والرسل حَجْراً وامتهاناً لهذا العقل البشري الجبار الذي استطاع أن يصل إلى ما وصل إليه من هذا التقدم العلمي المذهل، وبحجة أن البشرية

والإنسانية قد بلغت مرحلة الرشد التي تؤهلها لأن تختار لنفسها من المناهج والقوانين والأوضاع ما تشاء وبحجة ثالثة ألا وهي أن مناهج الدين لم تعد تساير روح العصر المتحررة المتحضرة.

قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة يونس: 24]

كيف نسخر العقل لفهم دلالات النص بالدرجة الأولى؟

أولاً: بالتسليم الكامل للشريعة وعدم افتراض الاصطدام بين العقل والنص بعد ذلك يسخر العقل تلقائياً لفهم النص لأنه مهد الطريق له والتوفيق بيد الله ﷻ.

قال الله تعالى: (وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [سورة النحل:78].

فهل يقابل صاحب العقل والبصيرة الله على فضله ومنّه بالجحود؟ !!!

قال الله تعالى: (قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ) [سورة الملك: 23]

ثانياً: بالعلم والاختصاص حيث يطوع العقل للبناء فالعقل والنص الشرعي متلازمان ما اجتمعت في شخص إلا أفرزت عالماً عاملاً يخدم الأمة.

قال الله تعالى:﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ [العنكبوت:49].

فعلى كلٍّ أن يعلم حدود تخصصه فلا يتكلم أهل الطب بالهندسة ولا أهل الهندسة بالطب، وبذلك الأولى ألا يتكلم بالشرع إلا من هو أهله من العلماء الربانين الذين يبينون للناس ما جاءت به الشريعة الغراء، قال الله تعالى: ﴿لَوْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ [سورة المائدة: 63]

ثالثاً: الباحث عن الحق يجب أن يتجرد من نزعة الهوى أو الحكم المسبق على أن هناك تعارضاً بين العقل والشرع، فهذا مخالف أصلاً لطرق البحث العلمي الدقيق.

قال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [سورة ص:26].

وكما جاء في الحديث الشريف: " ثلاث منجيات خشية الله تعالى في السر والعلانية والعدل في الرضا والغضب والقصد في الفقر والغنى وثلاث مهلكات هوى متبع وشح مطاع وإعجاب المرء بنفسه". [حسنه الألباني: حديث رقم: (3039) في صحيح الجامع].

رابعاً: أن نعلم يقينًا أن هذا الدين لابد أن يكون موافقًا للفطرة, إذ يستحيل أن يكون في دين الله، أو شرعه أمر يخالف ويعارض ما فطره عليه، فالحكيم العالم بما خلق ومن خلق، يضع الشريعة المناسبة له الملائمة لخلقه.

فكما جاء في الحديث الشريف "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" رواه مسلم

قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم:30].

فالإسلام دين الفطرة والعقل الغريزي (الفطري) والذي يتمثل بالمقدرات العقلية من الفهم والإدراك واتساق في الكلام وحسن تصرف، وهذا هو مناط التكليف، فمن لا عقل له لا يكلف، ومن فقد بعض مقدراته العقلية فإنما يكلف بحسب ما بقي له منها.

وكل أمر شرعي يخطر في بالك أنه يعارض الفطرة، فيجب أن تعلم أنه لا يخلو من أحد احتمالين:

- فإما أنه أمر شرعي، ولا يخالف الفطرة الصحيحة المستقيمة، فمخالفته للفطرة وهم.
- وإما أنه يخالف الفطرة فعلاً، ولكنه لا يكون أمرًا شرعيًّا، وإن نَسَبَهُ الناس إلى الدين بغير علم ولا هدى.

يقول العلامة الشوكاني رحمه الله: "إن العبارات الصادرة عن أهل الكلام والتي جعلها من بَعْدهم أصولاً لا مستند لها إلا مجرد الدعوى على العقل والفرية على الفطرة وكل فرد من أفرادها قد تنازعت فيه عقولهم وتخالفت عنده إدراكاتهم، فهذا يقول حكم العقل في هذا الكلام كذا، وهذا يقول حكم العقل في هذا كذا، ثم يأتي بعدهم من يجعل ذلك الذي يعقله من يقلده ويقتدي به أصلاً يرجع إليه ومعياراً لكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، يقبل منهما ما وافقه ويرد ما خالفه".

خامساً: أن نفهم أسلوب القرآن المتميز في مخاطبة العقل، وإيقاظ الفطرة، وحشد الأدلة، وتحدي الكافرين، فقد أقام الله الحجة على الناس بهذه البينات فقال تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) [الحديد:25].

حيث يخاطب الله عز وجل في مواضع كثيرة أولوا الألباب قال الله تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ) [سورة آل عمران:190].

أليست هذه دعوة صريحة ومحكمة في إعمال العقل في معرفة الله عز وجل من خلال النظر في الآيات الكونية والتي بدأ العلم الحديث ووسائله المتقدمة بكشف بعض أسرارها اللامتناهية الآن.

قال الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ) [سورة الزمر:21].

فما هذا السياق العلمي الفريد المتناهي في الدقة التي تصف آيات الله عز وجل في كل ما خلق والتي تدعو إلى التدبر في المعاني المحكمة لآيات الله ومعجزاته بترتيبها الدقيق، أليست هذه دعوة لإعمال العقل في كل شيء.

قال الله تعالى: (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [سورة البقرة:242].

إن اللذين أعملوا العقل وآمنوا وقد علموا وعملوا فهل يستوون مع أولئك اللذين استكبروا عن الحق الذين عرفوه ولكن لم يعملوا به؟

قال الله تعالى: (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ) [سورة الزمر:9].

والجواب القرآني المبين قوله الله تعالى: (أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ) [سورة السجدة:18].

سادساً: المعرفة بأن الاستكبار والإعجاب بالنفس من أخطر الأمراض التي تذهب بالعقل إلى غير الطريق السوي الذي يجب أن يسير به مما يصم الآذان عن سماع الحق ويمنع الأبصار عن جلاء الحقيقة.

قال الله تعالى: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ) [سورة الحج:46].

قال الله تعالى: (إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ) [سورة النحل:22].

سابعاً: يجب أن نعي مسألة الكلام بغير علم بأنها جدال ليس يهدي إلى الحق، فلا يريد به صاحبه إلا باطلاً.

قال الله تعالى: (وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّى إِذَا جَآؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَآ إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ) [سورة الأنعام:25].

ثامناً: خشية الله طريق العلماء، فمن علم عظمة الله سبحانه وتعالى فلا بد أن يخشاه.

قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [سورة فاطر:28]، الخشية: أي الخوف من الله مع العلم بعظمته.

هل العقل لا يؤمن بالأشياء حتى تراها العين أو تحس بها الحواس؟

كثير من النظريات العلمية التي تم برهنتها لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة وإنما يمكن الاستدلال عليها بنتائجها أو آثارها.

فهل ترى العين جاذبية الأرض التي تجذب إليها كل الأجسام؟ لا ولكن يمكن رؤية الأشياء وهي تسقط على الأرض.

هل ترى العين الروح التي تسكن في الأجسام الحية فتوجد الفرق بين الحي والميت؟ لا وهل ترى العين أصلاً العقل الذي يفرق بين العاقل والمجذوب؟ لا

وهل تستطيع العين أن ترى القوى التي يجذب بها المغناطيس قطعة الحديد؟ والجواب حتماً لا.

وعلى هذا فإن الأشياء والأحداث التي تقع لا نستطيع أن نراها بالعين المجردة فهل هي إذاً غير منطقية وغير عقلية!!!.

إذا فماذا نقول بالنسبة للأمور الغيبية والتي لم يستطع العلم حتى الآن تفسيرها ولا معرفة ماهيتها كالروح مثلاً فهل نرفضها بسبب عدم معرفتها ووصفها بالعقل الذي يوصف بالمحدودية.

وإذن فهل تستطيع العين المحدودة أن تدرك الأشياء البعيدة أو تتحمل النور القوي البعيد عنها؟ هيا لنرى؟.

إذن فهذه العين عاجزة محدودة لا تستطيع أن ترى ما بعد عنها كما تعجز أن ترى كثيراً من الأشياء اللطيفة القريبة منها.

هل تستطيع هذه الأعين الضعيفة المحدودة أن ترى الله؟

لا ولكن يمكن مشاهدة صنائع الله عز وجل. قال الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: 103].

قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف:143].

حيث كل شيء في هذا الكون يدل على صانعه فما بالك بالخلق الذي يدل على خالقه.

قال الله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طه:110]

وكما جاء في الحديث الشريف: "تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله" حسنه الألباني: حديث حسن، الحديث رقم: 2975 في صحيح الجامع.

يقول الإمام ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين "فالعارفون أرباب البصائر يستدلون بالله على أفعاله وصنعه إذا استدل الناس بصنعه وأفعاله عليه ولا ريب أنهما طريقان صحيحان كل منهما حق والقرآن مشتمل عليهما، فأما الاستدلال بالصنعة فكثير وأما الاستدلال بالصانع فله شأن وهو الذي أشارت إليه الرسل

بقولهم لأممهم ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُواْ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة إبراهيم:10].

أيشك في الله حتى يطلب إقامة الدليل على وجوده؟ وأي دليل أصح وأظهر من هذا المدلول فكيف يستدل على الأظهر بالأخفى ثم نبهوا على الدليل بقولهم فاطر السموات والأرض وسمعت شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية قدس الله روحه يقول كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء وكان كثيرا ما يتمثل بهذا البيت:

وليس يصح في الأذهان شيء ... إذا احتاج النهار إلى دليل

ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمها.

العقل بين نضجه وحدوده:

النضج العقلي:

إن العلم لا يحصّله طالبه إلا بعد أن يبذل من المشقة والزمن الطويل، وتجارب الحياة كي تنضج تحتاج إلى زمن كافٍ، فالعلم الذي بين السطور لا يستفاد منه إلا مع التجارب العديدة التي معها قد يكون العقل قد وصل إلى مرحلة النضج.

قال الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة الأحقاف:15].

وكما كان حكيم اليونان الأكبر سقراط يقول: "إذا أردت أن تحصل على رجل ناضج فإن عليك أن تنتظر 50 سنة".

بالرغم من أن هذا القول رمزي إلا أن المراد منه الإشارة إلى أن الحصول على النضج الذي نريده يحتاج إلى وقت ولكن من خلال تنمية العقل ومن خلال توسيع قاعدة الفهم.

والنضج العقلي هو كالنضج النفسي ليس محدودا بحدود، ومهما شعرنا أننا نفهم الأمور على نحو تام وعميق، فإننا سنظل جاهلين في طرف منها فكل الحوادث والأشياء والمواد التي تشتمل على عنصر غيببي وهذا العنصر يحول دون الحصول على المعرفة الكاملة.

قال الله تعالى: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّن نَّشَاء وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف:76].

إن العلم يحتاج إلى تخصص، فالعلوم كثيرة فالتخصص يجعل صاحبه مابين إصابة الحق على نحو قطعي وحصري، ومابين الظن العلمي القائم على المعطيات والحيثيات والأدلة المحترمة والمعترف بها لدى أهل التخصص، على حين أن ظنون غير المتخصص كثيراً ما تبنى على مشاعر خاصة وانطباعات وأهواء شخصية والفرق بين هذه وتلك كبير جداً.

وعلى ذلك يجب احترام أهل الاختصاص في علم من العلوم أو مهنة من المهن أو شأن من شؤون الحياة دليل على النضج العقلي، واحترام العلم وذلك لأثر الخبرة في رشد العقل وصواب توجهاته.

وبالتالي فلا ينبغي للميكانيكي أن يتدخل في حكم الطبيب على داء من الأدواء وكيفية علاجه، ولا للطبيب أن يتدخل في عمل الميكانيكي الذي يعمل على صيانة محرك ما، ولو كان لأحدهما ثقافة الإطلاع على عمل الآخر، فعلى كل أن يعمل بعمله فهل ثقافة أي إنسان بمعرفة بعض الأمراض وبعض أسماء الأدوية تؤهله بأن يقوم بعمل جراحي ؟ الجواب طبعاً لا .....

وهل معرفة أجزاء محرك أو آلة من الآلات تسمح لك بفك هذه الآلة ومعرفة أعطالها وكيفية صيانتها والجواب طبعا لا بل من الحماقة القيام بمثل هذه الأمور، سيقول البعض قد تعرفت على أجزاء محرك السيارة والتي يفصل عملها الكتيب المرفق معها وتمكنت من فك القطع المعطوبة وتبديلها، وتم الأمر بنجاح.

إن عملية الخطأ التي قد تحدث معك في هذه المسألة بسيطة بحيث أنك لو أخطأت في هذا العمل لما كلفك سوى لوم الميكانيكي لتدخلك الفضولي بعمله وبعض المال لإصلاح ما قمت بتخريبه.

ولكن إن إطلاع أحد ما على بعض الوصفات الشعبية لعلاج بعض الأمراض ووصفها للآخرين قد تودي بحياة الشخص، فما ذا سيكلف ذلك برأيك !؟

هذه الأمثلة هي لأخذ العبرة فلكل اختصاص في الحياة أهله فهل نذهب إلى الطبيب الماهر والمهندس البارع والنجار المحترف، وعند أمر الشرع وأحكام الله عز وجل نترك الأمر للعقل والمنطق.

فلو تركنا الحكم للعقل والمنطق فهل كنت تعرف عدد ركعات صلاة الظهر؟ أو أركان الحج؟ أو أحكام الطهارة؟ أو.؟.؟.؟.؟.؟

أنظر هل الجواب الذي ستقوم بإعطائه موافق للعقل أصلاً !!!!!!

إن للشريعة أهلا يقومون بإرشادك إلى جادة الصواب لديهم العلم والدراية الكافية بشرح ما قد وصل لنا من هذا الدين الحنيف، فقد درسوا الفقه واللغة والنحو والصرف والحديث والتفسير.

قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [سورة الإسراء: 36].

فهل يخرج علينا من أهل الهندسة أو الشعر أو الأدب ويفسر لنا القرآن ويقول لنا العقل والمنطق؟ ويرد صحيح سنة ويهمل ما شاء منها؟!!!!!!!

هل لو قام أي إنسان برسم مخطط هندسي لبناء ما، دون إجراء الحسابات الرياضية الخاصة بهذا المجال، وقال يجب أن نضع هذه الركيزة هنا وهذه هناك دون أي علم بما يقوم به – وذلك لعدم تخصصه طبعاً – وأن يضع ما شاء من مواد البناء، أو لا يضع منها ما هو مناسب، ولا يحسب كمية حديد البناء المطلوبة، أو مادة الإسمنت، أو لا يقوم بعمل دعائم ثم يبني ما شاء من الطوابق أو الأدوار بدعوى أن عقله أرشده لذلك فما ذا يقال عنه حينئذٍ؟

أصلاً لو عرضنا هذا المخطط على طالب في كلية الهندسة، لرد هذا العمل على الفور، فضلا عن رأي أستاذ متخصص في علم الهندسة، وذلك لعدم خضوع هذا العمل لأصوله الهندسية.

فلماذا إذاً التهاون فيما يخص الشرع فلعلم الشرع أصول كما لغيره من علوم وهذه العلوم تذخر بها المكتبة الإسلامية من شتى فنون هذا العلم الشرعي.

فهل يرد شخص ما حديثاً من أحاديث الرسول ﷺ بدعوى أنه يخالف العقل والمنطق، دون أن يعلم حتى ما هو تعريف الحديث الصحيح من الضعيف وليس له علم بالأسانيد ولا المتون ولا حتى اللغة العربية والتي هي لغته، وهو أصلاً يعمل مهندساً أو صحفياً أو مثقفاً، أليس لكل علم أصوله وفروعه فما هذا المنهج العلمي الغريب الذي يتبعه من يدعي العقل؟

أو تراه يفسر آية ولا يعلم من معانيها شيئاً ولم يرجع إلى كتاب من كتب التفسير، ولا تعلّم اللغة وأصولها، أليس هذا عبثٌ بل وتعطيلٌ للعقل؟

هل دراسة الأدب، أو دراسة بحور الشعر، أو المعادلات الرياضية توصل العقل إلى تفسير القرآن دون إطلاع أصلاً على القرآن مقروءاً فضلاً على تفسير كلام الله الجليل، فهنالك من يردد كلام المفسرين الأعلام مثلاً ويدعي أن تفسيره لا يوافق العقل والمنطق، ويقول ما أدراهم بالواقع، ويرى نفسه أنه أعلم بالواقع !!!!! صحيح أن الواقع يتغير من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان ولكن الحق هو الحق.

أي عقلٍ غير موضوعي وأي منطق مريض هذا، أن يترك الإنسان العلم للتحكم به العقول المريضة.

ولو أن عالماً في الشريعة تكلم بحكم في مسألة طبية ليس له فيها الدراية الكافية، أو مسألة اقتصادية، أو...، لقامت الدنيا عليه بدعوى أنه لا يفقه فيها شيئاً وعليه ألا يتكلم إلا باختصاصه، بينما لذلك الصحفي أو ذلك الأديب أو المثقف أن يرد سنن الرسول ﷺ ويضعف ما شاء من الأحاديث دون دراية بهذا العلم الشريف.

وإذا تم انتقاده من قبل أهل الاختصاص لقيل هذا ضد حرية الرأي والفكر والإعتقاد والاجتهاد التي حفظها لنا الدين، سبحان الله هذا التناقض العجيب الذي يبيح لك ويحرم على غيرك عجباً لهذا الكيل!!

قال الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ۝ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾ [سورة المطففين: 1- 3].

حدود العقل:

لقد جعل الله الأداة الأولى لإدراك وجوده هي العقل، فالعقل هو الذي يدرك وجود الله تعالى بالفطرة وبالدليل العقلي الذي وضعه الخالق في كل آية من آيات الكون، ولكن مهمة العقل بالنسبة لهذا الوجود محدودة، ذلك أننا بالعقل ندرك أن هناك خالقاً مبدعاً قادراً، ولكننا بالعقل لا نستطيع أن ندرك ماذا يريد الخالق منا، وكيف نعبده، وكيف نشكره، وماذا أعد لنا من جزاء، يثيب به من أطاعه، ويعاقب به من عصاه؟؟ فهذا كله فوق قدرة العقل.

ولذلك كان لا بد أن يرسل الله الرسل ليبلغونا عن الله، لماذا خلق الله هذا الكون؟ ولماذا خلقنا؟ وما هو منهج الحياة الذي وضعه لنا لنتبعه؟ وماذا أعد لنا من ثواب وعقاب؟ فتلك مهمة فوق قدرات عقولنا، وتلك مهمة لو استخدمنا فيها العقل لما وصلنا إلى شيء.

قال الله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة البقرة:285]

1. حدود في المجال: إذا عرفنا أن الحواس الخمس محدودة في قدرتها في مجالات عملها، وعرفنا أيضاً أن قوة التصور محدودة بالحواس الخمس لأنه لا يعلم شيئ إلا ما جاء بواسطة هذه الحواس التي هي نوافذه المفتوحة إلى خارج كيان الإنسان، بحيث أنا لو تصورنا شخصاً قد سلب الحواس الخمس فلا يمكن له أن يكتسب معرفة واحدة بعقله مما يوجد حوله من حقائق وأشياء.

2. حدود في القدرة: وإذا كان ذلك بالنسبة لحدود مجال العقل؛ فإن هناك حداً للعقل في قدرته فمثلاً: العقل يعجز عن إدراك نفسه، وهو إلى الآن عاجز عن إدراك كيفية عمله: كيف يفهم؟ كيف يميز؟ كيف يعقل؟

كما يعجز العقل عن إدراك الروح التي تدب في الإنسان أو الإحاطة بها، قال الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [سورة الإسراء:85].

كما يعجز العقل عن إدراك بداية الزمان أو يحيط بنهايته، وكذلك يكل ويعجز عن إدراك نهاية للمكان.

والعقل يعرف أن أحداثاً ستكون غداً، ولكنه يعجز عن إدراكها ومعرفتها مع أنها كائنة لا محالة، ومع أن بعض الرؤى المنامية تتفوق على العقل في هذا الباب فتعرف ما سيكون غداً فيأتي كما رأت أو قريباً منه. كما يعجز العقل عن معرفة ما سيحدث لنا بعد موتنا بثوان وصدق الله القائل: (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)[سورة البقرة: 255].

سبحان الله العظيم فهل لهذا العقل المحدود أن يتكلم صاحبه بغير علم ويتخطى به حدود الله؟

قال الله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة البقرة: 229].

المبحث الثالث: علم الإيمان والعقل:

علم الإيمان: هو علم يبحث في إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية العقلية والنقلية التي تزيل كل شك، وهو العلم الذي يكشف باطل الكافرين وشبهاتهم وأكاذيبهم، وبه تستقر النفوس، وتطمئن القلوب.

كما يبحث هذا العلم في الأقوال والأفعال التي يتحقق بها الإيمان ويزداد، وتلك التي تنقصه أو تنقضه وتحديد ضوابط ذلك.

إن معرفة الله عز وجل بالعقل أمر قد حدث حتى مع الأنبياء فهذا النبي إبراهيم عليه السلام كان يتحنث ويتفكر في معرفة الله.

قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام:76]

فلما رأى عدم التناسب بين خالق الكون الذي يدل كل شيء على وجوده وبين كوكب يغيب عن ناظره وحتى أن لم يعد قادر على رؤية أثره فتفكر ثم تفكر.

قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [سورة الأنعام:77]

فالأفول الواقع في الكوكب والشمس والقمر أكبر دليل وأوضح حجة على انتفاء الربوبية عنها.

إن العقل الفطري الذي تميز بالصفاء والسلامة من التلوث بالآثام والمعاصي هو القادر على تمييز الأشياء دون التأثر بالهوى.

قال الله تعالى: (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ) [سورة الأنعام:78].

فلم يكتف أنه نبي اصطفاه الله وقد سلم بإقراره بتوحيد الربوبية والإلوهية نتيجة الفطرة السليمة ولكن أضاف إلى ذلك المعرفة المكتسبة بالنظر والاستدلال بالبراهين العقلية، وهذا ما دعا الأنبياء والرسل إلى التبرؤ من كفر وأشرك بالله بعدما ظهر الحق وتبين لهم آلاء الله وعظمته في خلقه، حيث إن مرتبة الأنبياء والرسل هي أعلى وأتم وأكمل المراتب لأنهم عليهم الصلاة والسلام أكمل المؤمنين في إيمانهم به سبحانه وتعالى وحبه وخشيته وطاعته والاستقامة على منهجه تحقيقاً للعبودية له وأداء لحقوق الربوبية والإلوهية.

قال الله تعالى: (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ) [سورة النمل:59].

فعندما كانت النية صادقة والفطرة سوية، حيث لم يختلط العقل الفطري بما يلوثه فإن العقل المكتسب الذي يبحث عن البراهين بالعلم والمعرفة يصل إلى الحق.

قال الله تعالى: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) [سورة الأنعام:75].

قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [سورة البقرة:260].

إن الأنبياء قد مُيّزوا بالعلم اليقيني الذي تلقوه من الله سبحانه وتعالى، فهم صلوات الله عليهم أكمل المؤمنين يقيناً واعتقاداً، لأن المعجزات والآيات الدالة على نبوتهم ورسالتهم جرت على أيديهم وأمام أعينهم، ولأنهم أعلم الناس بربهم وخالقهم الذي أرسلهم.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه فو الله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية" متفق عليه.

العقل بين التكليف والإذعان:

يقول أبو الفرج ابن الجوزي في صيد الخاطر " قلت يوماً في مجلسي لو أن الجبال حملت ما حملت لعجزت. فما عدت إلى منزلي، قالت لي النفس لك كيف قلت هذا؟ وربما وهم الناس أن بك بلاء وأنت في عافية في نفسك وأهلك!! وهل الذي حملت إلا التكليف الذي يحمله الخلق كلهم؟ فما وجه هذه الشكوى؟ فأجبتها: ولما عجزت عما حملت، قلت هذه الكلمة لا على سبيل الشكوى ولكن للاستروّاح.

وإن التكليف هو الذي عجزت عنه الجبال، ومن جملته: أنني إذا رأيت القدر يجري بما لا يفهمه العقل، ألزمت العقل الإذعان للمقدر، فكان من أصعب التكليف وخصوصاً فيما لا يعلم العقل... مع الاعتقاد بأن المقدّر لذلك والآمر به أرحم الراحمين".

ويقول أيضاً: "تأملت حالاً عجيبة، وهي أن الله سبحانه تعالى قد بنى هذه الأجسام متقنه على قانون الحكمة فدل بذلك المصنوع على كمال قدرته، ولطيف حكمته ثم عاد فنقضها فتحيرت العقول بعد إذعانها له بالحكمة، في سر ذلك الفعل".

فلو قيل للعقل: "قد ثبت عندك حكمة الخالق بما بنى أفيجوز أن ينقدح في حكمته أنه نقض؟ لقال: لأني عرفت بالبرهان أنه حكيم، وأنا أعجز عن إدراك علله فأسلم على رغمي مقراً بعجزي".

إضاءات العقل في الإيمان بالله وفهم الدين:

إن الكثير ممن يدعون أن العقل هو الحاكم المطلق وأن أي شيء لا يثبت به فهو مردود عندما يبحثون في القرآن، أو في الحديث الشريف يجدون أنه الحق من ربهم. قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت:53]

إن الباحثين من قادة العلوم المعاصرة في الشرق والغرب قد عادوا إلى رحاب الإيمان بالله بعد أن تكشفت لهم آيات الله، فكلما لفّقوا نظرية لنصر الإلحاد كشف الله لهم عن حقائق تعصف بتلك النظرية الزائفة فأرغمتهم الآيات الربانية أن يعودوا دعاة للإيمان به بعد أن كانوا دعاة للإلحاد.

ومن المؤسف أن كثيراً من الناس في بلاد المسلمين قد خُدِعوا بنظريات الإلحاد التي كان يروّجها هؤلاء الباحثون لصد الناس عن الدين وعن الإيمان بالله، ولا زالوا بتلك النظريات مخدوعين، بالرغم من أن قادة البحوث العلمية في الشرق والغرب قد أصبحوا من الذين يندّدون بالإلحاد وأباطيله، وأن الكثير منهم قد أصبح من دعاة الإيمان بالله واستجاب العقلاء لنور الله.

قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة النور:35]

إن الله سبحانه وتعالى وضع في كونه آيات تنطق بوجوده، وتنطق بعظمته، وتنطق بأنه هو الخالق، فالجماد والنبات والحيوان والإنسان كل يشهد أن ألا إله إلا الله ويسبحون بحمده جل في علاه، قال الله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة الإسراء:44].

فالكل يشهد بأدلة ناطقة لا تحتاج حتى إلى مجرد البحث والتفكير والتعمق ولكن الله سبحانه وتعالى خاطب كل العقول في كل الأزمان، فجعل هذه الأدلة التي تنطق بوجوده من أول الخلق، ثم كلما تقدم الإنسان، وارتقت الحضارة، وكشف الله من علمه ما يشاء لمن يشاء، ازدادت القضية رسوخاً وازدادت الآيات وضوحاً، ذلك أن الله تعالى شاء بعدله أن يخاطب كل العقول، فجاءت آيات الله في الكون الناطقة بألوهيته وحده ليفهمها العقل البسيط، والعقل المرتقي في الكون، ولا اعتقد أن أحدا يستطيع أن يجادل في هذه الأدلة ولا أن ينكر وجودها.

وكما جاء في الحديث الشريف "لا تجادلوا بالقرآن ولا تكذبوا كتاب الله بعضه ببعض فو الله إن المؤمن ليجادل بالقرآن فيُغْلَب وإن المنافق ليجادل بالقرآن فيغلب " [صححه الألباني: انظر الحديث رقم (3447) في السلسلة الصحيحة].

ولقد أوجد الله سبحانه وتعالى في هذا الكون أدلة مادية، وأدلة عقلية، وأدلة نصل إليها بالحواس، كلها تنطق بوحدانية الله ووجوده.

وهذه بعض أقوال هؤلاء الباحثين والدارسين في علوم الكون مختلفة الذين آمنوا عندما رأوا الحق.

حيث يقول الطبيب الفرنسي موريس بوكايل بعد إجراء مقارنة بين القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم في كتابه المشهور:

"ولا عجب في هذا إذا عرفنا أن الإسلام قد اعتبر دائما أن الدين والعلم توأمان متلازمان، فمنذ البدء كانت العناية بالعلم جزءاً لا يتجزأ من الواجبات التي أمر بها الإسلام وأن تطبيق هذا الأمر هو الذي أدى إلى ذلك الازدهار العظيم للعلوم في عصر الحضارة الإسلامية تلك التي اقتات منها الغرب نفسه قبل عصر النهضة في أوروبا".

يقول الدكتور وولتر سكاءلند برج (عالم في الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية): "أما المشتغلون بالعلوم الذين يرجون الله فلديهم متعة كبرى يحصلون عليها كلما وصلوا إلى كشف جديد يدعم إيمانهم بالله ويزيد من إدراكهم وإبصارهم لأيادي الله في هذا الكون".

ويقول أندرو كونواي أيفي وهو من العلماء الطبيعيين ذوي الشهرة العالمية في عام 1925 إلى 1946 م فيما كتبه تحت عنوان "وجود الله حقيقة مطلقة":

"ويظهر أن الملحدين أو المفكرين بما لديهم من الشك لديهم بقعة عمياء أو بقعة مخدرة داخل عقولهم تمنعهم من تصور أن كل هذه العوامل سواء ما كان منها ميتاً أو حياً تصير لا معنى لها بعدم الاعتقاد بوجود الله".

وكما يقول هيرشل العالم الفلكي الإنجليزي: "فكلما اتسع نطاق العلم ازدادت البراهين الدافعة القوية على وجود خالق أزلي لا حد لقدرته ولا نهاية، فالجيولوجيون والرياضيون والفلكيون والطبيعيون قد تعاونوا وتضامنوا على تشييد صرح العلم وهو صرح عظمة الله وحده".

ويقول الدكتور ووتز (الكيماوي الفرنسي): "إذا أحسستُ في حين من الأحيان أن عقيدتي بالله قد تزعزعت وجهت وجهي إلى أكاديمية العلوم لتثبيتها".

ويقول الدكتور ماريت ستانلي كونجدن (عالم طبيعي وفيلسوف وعضو الجمعية الأمريكية الطبيعية وأخصائي الفيزياء وعلم النفس وفلسفة العلوم):

"إن جميع ما في الكون يشهد على وجود الله سبحانه ويدل على قدرته وعظمته وعندما نقوم نحن العلماء بتحليل ظواهر الكون ودراستها حتى باستخدام الطريقة الاستدلالية فإننا لا نفعل أكثر من ملاحظة آثار أيادي الله وعظمته ذلك هو الله الذي لا نستطيع الوصول إليه بالوسائل العلمية المادية وحدها ولكننا نرى

آياته في أنفسنا وفي كل ذرة من ذرات هذا الوجود وليست العلوم إلا دراسة خلق الله وآثار قدرته".

ويقول إدوارد لوتر كبل (أخصائي في علم الحيوان والحشرات بجامعة سان فرانسيسكو) بعد أن سرد عدداً من الأدلة على إيمانه: "ولا يتسع المقام لسرد أدلة أخرى لبيان الحكمة في التصميم والإبداع في هذا الكون ولكني وصلت إلى كثير من هذه الأدلة فيما قمت به من البحوث المحدودة حول أجنحة الحشرات وتطورها وكلما استرسلت في دراستي للطبيعة والكون ازداد اقتناعي وقوي إيماني بهذه الأدلة، فالعمليات والظواهر التي تهتم العلوم بدراستها ليست إلا مظاهر وآيات بينات على وجود الخالق المبدع لهذا الكون".

والسؤال الذي يطرح نفسه كيف لمن لا يعلم أن يرد ما خالف فهمه بغير علم فهل هذا منهج عقلي؟ الجواب وبكل صراحة... لا.

وكما سبق على الباحث أن يتجرد من أي انحياز مسبق، أو إتباع الهوى، عندها سيرى الحق وبوضوح.

وكما جاء في الحديث الشريف: "ثلاث مهلكات هوى متبع وشح مطاع وإعجاب المرء بنفسه". [حسنه الألباني: انظر حديث رقم: (1802) من السلسلة الصحيحة].

من سلبيات إهمال العقل:

إضافة إلى ما سبق من بيان أهمية التفكر والتبصر نذكر فيما يلي بعض الحالات التي يجب أن يتنبه إليها المؤمن في حياته ويستخدم فيها العقل في الإطار الصحيح، فلا يعطله عن فهم الدين، ولا يقحمه في أمور ليست من وظائفه:

أولاً: إن ندرة التفكير وقلة التفكر فيما ينفع العبد في آخرته تحصل عند كثير منّا، كمحاسبة النفس استعداداً ليوم الحساب.

قال الله تعالى:﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة يونس:5].

وكما جاء في الحديث الشريف "وتفكر ساعة خير من قيام ليلة " [جزء من حديث طويل حسنه الألباني: انظر الحديث (299) ظلال الجنة].

ثانياً: تبلد التفكير والإحساس تجاه آيات الله ﷻ، حيث قل المتفكرون منّا في هذه الآيات العظيمة التي تدل على عظمة خالقها سبحانه وتعالى.

وكما جاء في الحديث الشريف:" قال يا رسول الله تبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال أفلا أكون عبداً شكوراً لقد نزلت عليّ الليلة آية ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ ۞ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة آل عمران:190– 191] ".

[جزء من حديث طويل حسنه الألباني: انظر الحديث رقم (1468) من صحيح الترغيب والترهيب].

ثالثاً: جنوح بعض الناس في تفكيرهم إلى ما وراء حدود العقل، واقتحامهم لأمور لم يعط العقل القدرة على إدراكها والتفكير فيها؛ مما نشأ عنه الحيرة والشكوك، والقول على الله تعالى بلا علم.

قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ [سورة الحج:8].

رابعاً: ما طرأ على بعض الناس من خلل في التفكير والتصور، مما كان له دور في بعض المواقف الخاطئة، وقد تسبب هذا في بروز المواقف المتناقضة والمضطربة وعدم الثبات على حال واحدة، والتي لبَّست على الناس وجعلتهم في حيرةٍ من أمرهم، كتأويل الآيات القرآنية كل على هواه أو مبتغاه بدعوى الاجتهاد وإعمال العقل، ولكن هذا إعمال للعقل في غير موضعه وخصوصا لغير أهل الاختصاص من أهل العلم.

فكما جاء في الحديث الشريف: "تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ [سورة آل عمران: 7] . فقال يا عائشة إذا رأيتم الذين يجادلون فيه فَهُمْ الذين عناهم الله فاحذروهم".

كثيراً ما يستدل أهل العقل بهذه الآية في جدالهم وتأويلاتهم الباطلة ولذلك سنفصل بعض الشيء ما جاء في تفسير هذه الآية الكريمة، وشرح مفرداتها، وبيانها.

جاء في شرح مفردات الآية في تفسير (أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير للشيخ أبو بكر الجزائري):

﴿محكمات﴾: الظاهر الدلالة البيّنة المعنى التي لا تحتمل إلا معنى واحداً، وذلك كآيات الأحكام من حلال وحرام وحدود، وعبادات، وعبر وعظات.

﴿متشابهات﴾: غير ظاهرة الدلالة محتملة لمعان يصعب على غير الراسخين في العلم القول فيها وهي كفواتح السور، وكأمور الغيب.

﴿في قلوبهم زيغ ﴾: الزيغ: الميل عن الحق بسبب شبهة أو شهوة أو فتنة.

﴿ابتغاء الفتنة﴾: أي طلباً لفتنة المؤمنين في دينهم ومعتقداتهم.

﴿ابتغاء تأويله﴾: طالباً لتأوليه ليوافق معتقداتهم الفاسدة.

﴿وما يعلم تأوليه إلا الله﴾: وما يعلم ما يؤول إليه أمر المتشابه إلا الله مُنزِّله.

﴿الراسخون في العلم﴾: هم أهل العلم اليقيني في نفوسهم الذين رسخت أقدامهم في معرفة الحق فلا يزلّون ولا يَشْتَطّون في شبهة أو باطل.

﴿كلٌّ من عند ربنا﴾: أي المحكم والمتشابه فنؤمن به جميعاً.

﴿أولو الألباب﴾: أصحاب العقول الراجحة والفهوم السليمة.

جاء في تفسير هذه الآية في (تفسير أضواء البيان): "﴿وَٱلرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، لا يخفى أن هذه الواو محتملة للاستئناف، فيكون قوله: ﴿وَٱلرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾، مبتدأ، وخبره ﴿يَقُولُونَ﴾، وعليه فالمتشابه لا يعلم تأويله إلا اللّه وحده، والوقف على هذا تام على لفظة الجلالة، ومحتملة لأن تكون عاطفة فيكون قوله: ﴿وَٱلرَّاسِخُونَ ﴾، معطوفًا على لفظ الجلالة، وعليه فالمتشابه يعلم تأويله: ﴿ٱلرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾ أيضاً".

أولاً: الواو محتملة للاستئناف:

قال ابن قدامة في روضة الناظر ما نصّه: "ولأن في الآية قرائن تدل على أن اللّه سبحانه، متفرد بعلم المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ٱللَّهُ﴾، لفظاً ومعنى أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال: ويقولون آمنا به بالواو، أما المعنى فلأنه ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلومًا لكان مبتغيه ممدوحًا لا مذموماً".

قال أبو نهيك الأسدي:"إنكم تصلون هذه الآية وإنها مقطوعة وما انتهى علم الراسخين إلا إلى قولهم: ﴿بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا﴾".

ثانياً: الواو محتملة لأن تكون عاطفة:

واحتجّ القائلون بأن الواو عاطفة بأن اللّه سبحانه وتعالى مدحهم بالرسوخ في العلم فكيف يمدحهم بذلك وهم جهال.

قال القرطبي: قال شيخنا أبو العباس أحمد بن عمرو: هذا القول هو الصحيح فإن تسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع. انتهى منه بلفظه.

والتحقيق في هذا المقام قال بعض العلماء: أن الذين قالوا هي عاطفة جعلوا معنى التأويل التفسير وفهم المعنى كما قال النبيّ ﷺ: "اللهمّ علمه التأويل"، أي: التفسير وفهم معاني القرءان، والراسخون يفهمون ما خوطبوا به وإن لم يحيطوا علمًا بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه.

والذين قالوا هي استئنافية جعلوا معنى التأويل حقيقة ما يؤول إليه الأمر وذلك لا يعلمه إلا اللّه ".

إن البعض ممن يدعي الرسوخ في العلم لم يكتفوا بإدعاء القدرة على التأويل المتشابه سواءً فهموا سياق الآية أو لم يفهموها أصلاً رجعوا إلى كلام المفسرين أم لم يرجعوا، بل وأصبحوا يؤولون المحكمات فترى من يحلل الحرام ويحرم الحلال، أو يرد نقلا صريحاً صحيحاً بدعوى رسوخه في العلم!!!!

ولكن هذا هو البيان الذي يظهر فيه الله ﷻ صفات الراسخين في العلم قال الله تعالى: ﴿لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُوْلَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء: 162].

جاء في معنى الآية في (تفسير أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير): إن الراسخين في العلم الثابتين فيه الذين علومهم الشرعية يقينية لا ظنية هؤلاء شأنهم في النجاة من العذاب والفوز بالنعيم في دار السلام شأن المؤمنين من هذه الأمة يؤمنون بما أنزل إليك أيها الرسول وما أنزل من قبلك وخاصة المقمين الصلاة وكذا المؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر هؤلاء جميعا وعدهم الله تعالى بالأجر العظيم الذي لا يقدر قدره ولا يعرف كنهه فقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

فلينظر من يدعي رسوخه في العلم هل يتحلى بهذه الصفات ؟ وهل يملك العلم اليقيني الذي يحتاج إلى بحث ودراسة وتمحيص؟ أم يملكون العلم الظني الذي يغلب عليه الهوى؟.

المصادر والمراجع

1. د. عزمي أسلام، (لدفيج فتجنشتاين) سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.
2. د. زكريا إبراهيم، (دراسات في الفلسفة المعاصرة)، القاهرة، ج1، 1968 ، ط1.
3. د. ياسين خليل، (مقدمة في الفلسفة المعاصرة)، ليبيا، طرابلس، ط1، 1976.
4. برتراند رسل، (حكمة الغرب) ج2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1980.
5. كامل محمد عويضة، (لدفيج فتجنشتاين فيلسوف الفلسفة الحديثة)، الناشر: دالا الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
6. فؤاد كامل، جلال العشري، (الموسوعة الفلسفية المختصرة)، دار العلم، بيروت، لبنان، بدون تأريخ.
7. د. يحيى هويدي، (الوضعية المنطقية في الميزان)، مكتبة القاهرة، مصر، ط1، 1979.
8. كتاب توحيد الخالق – الشيخ عبد المجيد الزنداني.
9. الآيات الكونية ودلالتها على وجود الله تعالى – الشيخ محمد متولي الشعراوي.
10. نداء الفطرة – الشيخ د. سلمان العودة.
11. فلسفة العلم في القرن العشرين – د. يمنى طريف الخولي.
12. خواطر على طريق الدعوة جراح وأفراح – الشيخ محمد حسان.
13. علم الإيمان – الشيخ عبد المجيد الزنداني.
14. القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم – Dr. Maurice Bucaille
15. رسائل تثبيت الإيمان – الشيخ عبد المجيد الزنداني.
16. النضج العقلي – أ. د عبد الكريم بكار.
17. كتاب خلق الكون – الكاتب التركيب هارون يحيى.
18. مدارج السالكين – ابن قيم الجوزية.
19. التحف في مذاهب السلف – محمد بن علي الشوكاني.
20. روضة العقلاء ونزهة الفضلاء – ابن حبان.

21. مقالة مفهوم العقل – د. جعفر شيخ إدريس.

22. قصة الحضارة – ول ديورانت.

23. قصة الفلسفة – ول ديورانت ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع

24. تلبيس إبليس – ابن الجوزي.

25. صيد الخاطر – ابن الجوزي.

26. أفلا تتفكرون – للشيخ: عبد العزيز بن ناصر الجليل.

27. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير – للشيخ أبو بكر الجزائري.

28. المعجم الفلسفي – مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية.

29. مقدمة ابن خلدون – عبد الرحمن بن محمد بن خلدون.

30. تفسير أضواء البيان – الشيخ محمد المختار الجنكي الشنقيطي.

مكتبة المجتمع العربي

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

مكتبة المجتمع العربي

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع



فلسفة
المنطق الرمزي



مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

الأردن - عمان - وسط البلد - ش. السلط - مجمع الفحيص التجاري
تلفاكس: 96264632739+ - خلوي: 962795651920+ ص.ب. 8244 عمان 11121 الأردن
ش. الملكة رانيا العبد الله - مقابل كلية الزراعة - مجمع سمارة التجاري
Email: Moj_pub@yahoo.com - info@ muj-arabi-pub.com
www.muj-arabi-pub.com





مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع